

M.S. — 20 — Ussun amaziɣ

Abdellah BOUNFOUR

Introduction à la littérature berbère

2. Le récit hagiologique

Éditions PEETERS
PARIS - LOUVAIN
2005

Introduction à la littérature berbère

2. Le récit hagiologique

Introduction à la littérature berbère

2. Le récit hagiologique

Centre de Recherche Berbère (Equipe d'accueil n°)
INALCO, 2, rue de Lille 75 343 Paris Cedex 07

MS. – 20– Ussun amaziɣ
(anciennement « Etudes Ethnolinguistiques Maghreb-Sahara – SELAF »)

Collection dirigée par Salem Chaker

– S. Chaker : *Linguistique berbère. Etudes de syntaxe et de diachronie*, 1995.
– R. Achab : *La néologie lexicale berbère* (1945 – 1995), 1996.
– M. Kossmann : *Grammaire du parler berbère de Figuig* (Maroc oriental), 1997.
– K. Naït-Zerrad : *Dictionnaire des racines berbères* (formes attestées), I, 1998
– A. Bounfour : *Introduction à la poésie berbère*, I, La poésie, 1999.
– R. Bellil : *Les oasis du Gourara (Sahara algérien) 1*. Le temps des saints, 1999.
– K. Naït-Zerrad : *Dictionnaire des racines berbères* (formes attestées), II, 1999.
– S. Chaker (éd.) : *Etudes berbères et chamito-sémitiques, Mélanges offerts à Karl-G. Prasse pour son 70e anniversaire*, 2000.
– M. Kossmann : *Essai de grammaire du rifain*, 2000.
– R. Bellil : *Les oasis du Gourara (Sahara algérien) I1*. Fondations des Ksours, 2001.
– R. Bellil : *Les oasis du Gourara (Sahara algérien) 1II*. Récits, contes et poésies en dialecte tazenatit, 2001.
– Naït-Zerrad : *Dictionnaire des racines berbères* (formes attestées), III, 2002.
– A. Bounfour : *Introduction à la littérature berbère. 2. Le récit hagiologique*, 2005.

Centre de Recherche Berbère — Inalco (Paris)
M.S. — 20 — Ussun amaziɣ

Abdellah BOUNFOUR

Introduction à la littérature berbère

2. Le récit hagiologique

SELAF nº 414

Editions PEETERS
Paris – Louvain – Dudley, MA
2005

D. 2004/0602/160
ISBN: 90-429-1587-0 (Peeters Leuven)
ISBN: 2-87723-854-7 (Peeters France)
ISSN: 0757-7699

L'hagiographie est devenue un objet d'étude très couru depuis plus d'une dizaine d'années au Maroc. Il faut rendre hommage aux historiens qui ont renouvelé l'étude du genre. Que tous y ont vu un document pouvant donner des informations historiques importantes, quoi de plus naturel pour un historien. Tout dépend de la nature de ces informations. Certains y cherchent à cerner le sentiment religieux des populations citadines et / ou rurales, d'autres des confirmations de faits glanés dans d'autres genres historiques comme les ouvrages de généalogie, les annales etc.. D'autres, enfin, y voient le lieu privilégié pour observer la dimension symbolique à l'oeuvre dans la société à une époque donnée. On voit que nous sommes très loin des études folkloristes et / ou historicistes du début du 20ème siècle souvent liées aux théories de la mentalité primitive. Il ne s'agit pas d'emboîter le pas à ces nouvelles études, mais de les accompagner dans leur renouvellement du genre en en proposant une étude littéraire.

A cela il faut ajouter que j'ai accumulé une documentation depuis la fin des années 80 lorsque j'avais lancé, en compagnie de deux collègues de l'Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3, l'édition critique d'une biographie hagiographique très importante pour l'histoire du soufisme marocain[1]. Malheureusement, ce projet n'a pas abouti. Néanmoins, il a permis de rassembler une documentation très importante sur le soufisme berbère particulièrement, qui ne s'est pas démentie au cours des années.

Lorsque le Centre de recherche berbère de l'INALCO me permit d'élaborer un projet sur la littérature berbère, j'avais pensé à trois ouvrages : le premier consacré à la poésie, le second à la littérature narrative et le troisième aux formes brèves. Toutefois, le dossier sur la littérature narrative apparaissait trop volumineux pour être la matière d'un seul livre. J'en ai alors extrait le volet hagiographique pour l'étudier à part pour deux raisons essentielles. La première est un intérêt pour les manuscrits en chleuh dont une importante quantité concerne la mystique. Une patiente enquête m'a permis de disposer d'oeuvres maîtresses

---

[1] Il s'agit de *Mir'ât al-maḥâsin min axbâr al-cayx Abî al-Maḥâsin* de Muḥammad al-Ɛarabî b. Yûsuf al-Fâsî al-Fihrî. Une première édition du texte est faite sur lithographie à Fès. Une édition critique d'amateur portant le même titre vient d'être publiée en 2004, Imprimerie Annajâḥ al-Jadîda, Casablanca, 366 p.

pour les rites confrériques, particulièrement de la confrérie derqaoui d'Ily[2]. Je tiens à remercier son cheikh et tous ceux qui m'ont aidé à lire ces textes qui ont enrichi mon projet et m'ont permis de mieux saisir un certain nombre de problèmes littéraires sous-jacents à la pratique confrérique comme le problème du contexte, par exemple. C'est d'ailleurs ce qui justifie les chapitres 1-3.

En effet, et c'est la seconde raison, le récit hagiologique pose des problèmes redoutables pour l'analyse littéraire. Voici comment ces problèmes sont apparus au fur et à mesure de l'avancement du dossier.

Le projet de départ de ce livre était de faire le point sur les recueils et les analyses des récits hagiologiques[3] berbères pour en proposer, ensuite, une lecture strictement littéraire. De ce point de vue, le projet s'inscrit dans la fidélité à l'esprit dans lequel fut rédigé le volume consacré à la poésie berbère[4]. Rappelons-en la maxime : il y a une esthétique littéraire de cette poésie à décrire d'un point de vue poétique autonome par rapport aux autres points de vue comme celui de l'ethnologie, de l'anthropologie etc.. En d'autres termes, une lecture poétique sans référence lourde au contexte est possible. Ceci était plausible d'autant plus que la production poétique analysée était d'inspiration profane ; son esthétique n'était pas déterminée par des croyances nécessitant des informations ethnographiques ou religieuses lourdes. Elle traite des passions humaines les plus universelles comme l'amour, la morale sociale, individuelle, les voyages, les chroniques régionales et nationales etc. De plus, deux autres arguments militent pour cette approche autonome de la littérarité :

(i) Il existe un discours épi-littéraire autochtone (comme il existe un discours épilinguistique) qui sténographie cette esthétique. Il suffit de se rapporter aux appréciations des auditeurs sur la performance de tel ou tel poète, sur les panthéons de telle ou telle

[2] Ce village est situé à 84 km à l'est de Tiznit (voir *Encyclopédie du Maroc*, Vol. 2, pp. 643-644)

[3] J'emploie ce terme pour désigner les textes oraux et / ou recueillis d'une source orale. Le terme « hagiographique » réfère, quant à lui, aux textes des recueils de la tradition scripturaire en langue arabe. Sur le rapport de l'écrit et de l'oral, voir ici même le chapitre 5.

[4] A. Bounfour, *Introduction à la littérature berbère. 1. La poésie*, Paris-Louvain, Peeters, 1999.

communauté poétique pour s'en convaincre[5]. L'exemple de l'informateur de A. Roux est un exemple probant[6].

(ii) La poésie profane est reçue par ses auditeurs comme un discours fictionnel. Même dans sa version réaliste, elle est reçue comme un beau langage par opposition au langage quotidien. De plus, la poésie est performée dans des situations festives (fêtes de mariage, circoncision, etc.)

Il est donc requis de rendre compte de ce qui fait la beauté de cette poésie. Une analyse autonome est possible et c'est l'objet de l'ouvrage que je lui ai consacré.

Considéré comme genre littéraire dans tous les recueils publiés depuis plus d'un siècle[7], au moins, le récit hagiologique repose le problème de l'autonomie de la lecture littéraire. Car la littérature n'est pas seulement un usage esthétique du langage, elle est aussi fondée sur la notion de fiction comme cela vient d'être dit. En effet, la fiction est souvent opposée à deux autres mots : (i) le naturel et, par conséquent, la fiction est ce qui est fabriqué, non naturel, voire artificiel, (ii) la vérité et, par conséquent, la fiction est de l'ordre du faux, du simulacre. L'on sait que le naturel et la vérité, importants pour un discours scientifique, sont très problématiques en littérature. Disons que la fiction instaure un rapport de lecture ou d'audition du texte littéraire où n'est pas engagée la croyance du lecteur et de l'auditeur, croyance en la réalité effective de ce que dit le texte.

Le récit hagiologique a, certes, une construction esthétique descriptible de manière autonome. En effet, il peut être l'objet

---

[5] Voir sur ce sujet Kamal Bouamara, *Littérature et société : le cas de Si Lbachir Amellah (1861-1930), un poète-chanteur de Petite Kabylie*, Thèse de doctorat, INALCO, 2003. Dans le chapitre 2 (50-92), l'auteur définit ce qu'est une communauté poétique, c'est-à-dire les figures autorisées à apprécier les qualités esthétiques d'une production poétique. Dans le chapitre 3 (p. 94-115), il analyse le discours épi-littéraire, qu'il appelle métadiscours, de ces figures dont il transcrit des exemples dans l'annexe IV (p. 492-499).

[6] A. Roux, *Poésie populaire berbère*, Trans., trad. et annot. de A. Bounfour, Editions du CNRS, Aix-Marseille, 1990, p. 8. On pourra aussi citer ce commentaire de M.M. al-Sûsî sur une de ses traductions de la poésie berbère en arabe : « Ceci est la traduction du sens. Quant à la douceur des mots il est impossible de la traduire. » (*Maɛsûl*, T. 1, pp. 170-171. Ailleurs, il qualifie un poème épique de « poème chleuh d'une grande éloquence » (*Sûs al-ɛâlima*, p. 232.)

[7] Pour les textes, voir bibliographie à la fin de cet ouvrage.

d'analyses narratologique, sémiotique et rhétorique[8]. Toutefois, il s'adresse à un lecteur et à un auditeur particuliers. En effet, il est conçu pour être reçu comme un récit vrai et non comme vraisemblable ou fictionnel. Le lecteur et l'auditeur programmés par le récit sont des croyants au sens religieux du terme ; ils considèrent les péripéties et les personnages comme vrais historiquement. De ce point de vue, le récit hagiologique est un récit historique dans le sens où la biographie prophétique relève de l'histoire pour le musulman. Le contrat de lecture ou d'audition du récit hagiologique est fondé sur la foi en la véracité historique des personnages et des événements relatés, quelle que soit leur nature. Mon enquête confirme, bien sûr, cet aspect. De plus, elle m'a permis de noter les effets de ce régime de vérité sur les auditeurs et les énonciateurs de ces textes. Ce qui fera, je l'espère, l'objet d'une étude de la gestualité, de l'espace et de la voix différente de ce qui nous occupe aujourd'hui.
Si tel était le cas, il va sans dire que ceci est contradictoire avec la fiction littéraire qui instaure non pas un contrat de lecture fondé sur la croyance en la véracité historique mais sur un contrat de lecture fondé sur le plaisir que procure une histoire imaginaire. Il s'en déduit que l'autonomie d'une lecture strictement littéraire du récit hagiologique est problématique si elle met entre parenthèse ce contrat de lecture qui, théoriquement, ne relève pas de la littérature.
Deux solutions sont alors possibles : conclure sur la base des considérations précédentes que le récit hagiologique n'est pas un genre littéraire au sens strict du champ littéraire ou revenir sur la prétention de l'autonomie de l'analyse littéraire par rapport au contexte de production des textes.

Plusieurs indices peuvent militer pour la première solution. Nous en présentons deux :

(i) Les récits hagiologiques sont produits par des clercs dans des buts très précis : l'éducation morale et religieuse des adeptes, la prédication etc..[9]. Telle est la fonction essentielle de ces textes. D'ailleurs, dits dans

---

[8] Sur ces aspects voir A. Sebti, *Ville et figures du charisme*, Les Editions Toubkal, Casablanca, 2003 (Voir surtout le chapitre intitulé « Hagiographie et rhétorique du pouvoir », pp. 66-76, et le chapitre « Narrations de la révolte urbaine », pp. 111-124).
[9] Halima Ferhat, *Le soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Les Editions Toubkal, Casablanca, 2003, pp. 7-8.

certaines conditions, ils provoquent des conversions, des émotions si fortes que les auditeurs en sont en larmes[10].

(ii) Les historiens et les anthropologues utilisent les récits hagiologiques comme documents historiques et anthropologiques sommés d'informer sur la société (émotions, croyances[11] etc..). Néanmoins, certains n'hésitent pas à utiliser l'analyse littéraire pour obtenir des résultats intéressants.

La seconde solution semble praticable car on expliquerait cette littérature par / dans son contexte. Toutefois, il faut prendre la précaution de définir ce que l'on appelle le contexte de production des textes littéraires.

Insistons sur le fait que le récit hagiologique n'est pas le seul genre à affirmer une fonction didactique. Nous savons que la poésie, même profane, n'hésite pas à instruire, à éduquer et à moraliser les comportements humains. Elle a, donc, elle aussi une fonction éducative. Néanmoins, le fait que des historiens aient besoin d'analyser l'aspect rhétorique et esthétique du récit hagiologique pour le comparer à l'archive témoignant du même fait historique montre que l'hagiographie a un usage singulier du langage. Or, cet usage est essentiellement rhétorique. En d'autres termes, il y a des éléments d'esthétique dans le récit hagiologique. Comment en rendre compte ? En revenant sur l'autonomie de l'analyse littéraire ?

Le conte merveilleux a lui aussi des objectifs autres qu'esthétiques même si ses producteurs et ses consommateurs savent qu'il s'agit de récits imaginaires. C'est d'ailleurs ce qui a retenu d'abord les analystes. Le conte merveilleux les intéresse pour son contenu cognitif et son caractère initiatique. Il en est de même des autres genres littéraires berbères comme l'énigme, le proverbe et les jeux de langage etc.

---

10 Saliha Ibri, *Etude sémiotique d'un mythe kabyle « Taqsit n sidna Yusef »*, Université de Tizi Ouzou, Mémoire de magister, 2001, p. 5. L'intérêt de ce mémoire est dans la mise à disposition, par l'auteur, d'une version de ce récit recueillie lors d'une veillée funèbre ; les auditeurs « ont les larmes aux yeux lorsqu'elle est récitée. » Certes, les larmes sont déterminées par la situation funèbre, mais raconter ce type de récit exemplaire dans cette situation ne peut qu'augmenter l'émotion.

11 Voir A. Sebti, *Op. cit.*. ; H. Ferhat, *Op. cit.* On citera aussi R. Bellil, *Les Oasis du Gourara (Sahara algérien. I. Le temps des saints*, Peeters, Louvain-Paris, 1999, pp. 114-115.

Ce qui pose, donc, un problème, c'est le fait que l'auditeur croit que ce qui est raconté est vrai, que cela a eu lieu réellement, y compris les prodiges du saint, personnage central de tout texte hagiologique. Cette croyance, fait-elle partie de l'esthétique du récit hagiologique ? Nullement car les effets esthétiques ne déterminent pas la croyance ; ils peuvent contribuer à la fortifier grâce à l'intensité émotionnelle qu'ils déclenchent. En d'autres termes, la croyance est un test pour apprécier l'intensité des effets émotionnels sur l'auditeur et non la croyance en tant que telle. Or, l'analyse littéraire que nous pratiquons, ici, a pour objet non pas les effets mais le fonctionnement immanent de l'usage esthétique du langage. Pour analyser les effets du texte sur l'auditeur, il faut faire appel à un autre type d'analyse dont le nom est la théorie de la réception.

Pourtant, il est nécessaire de considérer le contexte dans lequel est produit et reçu ce genre de texte pour deux raisons essentielles :

(i) le pacte de sa lecture et / ou de sa réception qui est un pacte de croyance à la véridicité de ce qu'il dit ;

(ii) la connexion du récit hagiologique avec d'autres genres historiographiques, statut qui lui est particulier quand on le compare aux autres genres littéraires oraux traditionnels.

C'est pourquoi l'ouvrage comporte deux parties. La première partie est consacrée au contexte extratextuel qui est déterminant pour l'intelligibilité du pacte de lecture. En effet, cette partie place le texte hagiologique dans le texte social dans la mesure où le personnage central de ce récit est non seulement un personnage historique, mais il est aussi une figure du pouvoir face à d'autres figures du pouvoir comme le sultan, par exemple, qui, lui aussi, est le personnage d'un autre récit, celui des « historiens » des dynastes. De plus, le texte hagiologique, du moins la biographie des saints – comment distinguer avec précision les deux ? – est utilisée pour construire une théorie générale du pouvoir autoritaire de ces dynastes.

La seconde partie est consacrée aux problèmes de poétique du texte hagiologique lui-même, problèmes qui informent une hypothèse générale, à savoir que le texte hagiologique, plus que les autres genres littéraires berbères, est pris dans les mailles de la culture et des genres littéraires arabo-musulmans.

Partie I

Aspects contextuels du récit hagiologique

Le cas de la confrérie d'Ily

INTRODUCTION

Partons d'une citation de Gellner et faisons-la nôtre :

> « Les tribus des territoires de *siba* sont, en fait, politiquement indépendantes. Elles ne le sont pas culturellement. Elles sont dans ce cas intégrées dans la civilisation de l'islam[1]. »

En effet, la dialectique makhzen-tribus berbères a longuement retenu les historiens et les anthropologues[2]. Ce qui ressort de ces études et qui intéresse notre propos, c'est que ces tribus sont à distinguer des tribus pré-étatiques. En effet, non seulement les tribus berbères connaissent l'Etat même si elles vivent à ses marges, mais elles le reconnaissent puisqu'elles ont intégré la culture de l'islam qu'elle partage avec lui. Cette intégration culturelle des Berbères est fondamentale. C'est elle qui sera le levier de leur intégration de l'Etat dans le cadre politique. C'est pourquoi la culture islamique sera tenue, ici, pour le contexte capable d'expliquer le système littéraire berbère et, surtout, les textes hagiologiques.

Certes, on sait que les Berbères sont musulmans, mais cette dimension est rarement prise en compte dans l'analyse de leurs systèmes culturels comme s'ils n'étaient pas musulmans (une certaine anthropologie coloniale) ou comme si leur islam était une hérésie (les jurisconsultes sunnites).

Pour ce dernier cas, il suffit de reprendre les discours du nationalisme marocain pour y déceler la confusion de la tribu préétatique et de la tribu vivant en marge de l'Etat[3]. La condamnation du tribalisme comme un état primitif de la société et de l'Etat est une obsession de ce discours. Pour l'éradiquer, il

---

[1] *Les saints de l'Atlas*, p. 18.

[2] Voici quelques études classiques : R. Montagne (*Les Berbères et le Makhzen au Sud du Maroc*, Paris, 1930 et *La vie sociale et la vie politique des Berbères*, Paris, 1931), J. Berque (Structures sociales du Haut Atlas ; L'intérieur du Maghreb, 15ème-19ème siècle, Paris, 1978 ; Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb 17ème, Paris, 1982 ; A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830-1912*, Paris, 1980.

Pour comprendre comment l'Etat post-colonial a unifié les Berbères à son autorité, voir Warterbury, *Le Commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son élite*, Paris, PUF, 1975 ; R. Leveau, *Le fellah marocain défenseur du trône*, Paris, 1976.

[3] Cette distinction est de Gellner, *Op. cit.*, p. 18.

faut non seulement étendre l'autorité de l'Etat sur l'ensemble de ces tribus, mais surtout les arabiser et extirper de leur culture tout ce qui n'est pas un islam orthodoxe. Il faut donc une unification politique, linguistique et religieuse. C'est pourquoi le confrérisme a été une cible du nationalisme.

Dans ce qui va suivre, le chapitre 1 montrera que cette unification religieuse a permis, malgré elle, une diffusion de certaines idées qu'elle combat. Pour ce qui nous concerne, le mysticisme est un exemple car il irrigue la société actuelle dans les secteurs les plus modernes. Le chapitre 2 étudiera les récents usages anthropologico-historiques de la sainteté pour expliquer la nature du régime politique, particulièrement le régime colonial et post-colonial qui ont réalisé l'unité politique la plus spectaculaire du pays. Dans une étude de cas, le chapitre 3 tentera de démontrer que la sainteté est une institution plus complexe et plus ambivalente que ne la présente ces usages. Le chapitre 4 sera consacré à l'étude de ce sur quoi fait fond toute identité sainte, l'élément sans lequel il n'y a pas de sainteté, la *himma* (charisme).

CHAPITRE 1

LE PRESENT ANTERIEUR DE LA SAINTETE

En séjournant au Maroc l'été 2002 pour me documenter sur l'hagiographie berbère de ce pays, je me suis trouvé dans la situation de l'héroïne du film d'Agnès Varda, *Cléo de 5 à 7*, qui, se promenant dans la ville en attendant de retourner à l'hôpital chercher les résultats d'analyse d'un éventuel cancer, voit sa promenade se transformer peu à peu en cauchemar : elle ne voit que des signes de mort (ambulances, enseignes de pompes funèbres etc..). En effet, mes rencontres, mes lectures les plus anodines, mes discussions avec les uns et les autres sur des sujets très éloignées de mon objet d'étude me renvoient des signes forts, directs ou indirects, de cet objet. L'angoisse paranoïde de Cléo, n'était-elle pas en train de m'envahir ? Pour ne pas y succomber ou pour la tenir à distance je résolus de noter les signes les plus significatifs. Cela me permettrait, me suis-je dit, de m'assurer que je ne divaguais pas.

Dans ce qui va suivre, j'ai choisi quelques uns de ces signes pour introduire mon sujet et découvrir que ce que je croyais être une pratique et une « littérature » d'un passé révolu sont encore vivantes, voire en continuel renouvellement. La sainteté imprègne le quotidien des Marocains de tous les milieux sociaux, de toutes les cultures et de toute sorte d'activités. Quelques récits anecdotiques en témoignent et certaines lectures hors de mon champ de recherche m'y ont conduit de manière insolite.

1. *Comment naît un lieu saint*

1.0. Le 3 novembre 2002, j'étais avec des amis chez l'un d'entre eux, dans une petite localité aux environs de Rabat. Notre hôte nous raconte l'histoire suivante.

Il faisait naguère la route Casablanca-Safi en compagnie de sa femme pour rendre visite aux parents de cette dernière. Sur cette route côtière, sur un espace qui surplombe l'océan on remarque quelques palmiers, Abdelhaï, tel est le nom de cet ami, remarqua un palmier couché à ras le sol. Il s'arrêta, un jour, et mit des pierres sous le palmier pour le soutenir et éviter qu'il touche le sol. Au retour, il s'arrêta une seconde fois, vérifia que le palmier était bien soutenu et eut l'idée de mettre une bougie allumée à

proximité et la baptisa avec un sourire narquois qu'il partagea avec sa femme : Lalla Nakhla (Saint(e) Palmier[1]). Il venait de baptiser une sainte. Le couple s'en alla sans se douter que lors de la prochaine visite il allait trouver un grand nombre de bougies déposées auprès du palmier et qu'une autre fois, en plus des bougies, un vieux monsieur était là comme préposé à la gestion des pèlerins qui commençaient à affluer. Non seulement le palmier était protégé mais il était devenu une institution sainte. Lalla Nakhla fait, désormais, partie du panthéon des saints de la côte atlantique.

Cette histoire me rappela ce que l'on pourrait appeler un fait divers que j'ai suivi dans les journaux marocains en septembre dernier sans penser un seul instant qu'il intéressait directement mon sujet. Je l'ai classé paresseusement dans la rubrique des faits divers de la superstition. C'est l'histoire de Lalla Nakhla qui me permit de lui donner son vrai sens.

1.1. Pas loin d'El Jadida, l'ancienne Mazagan, vers l'intérieur du pays se trouve un village qui, en moins d'un mois, est envahi de voitures de pèlerins venus de toutes les régions du Maroc et même d'Europe. Il semblerait que ce village disposait d'un puits dont l'eau aurait guéri une femme diabétique. En effet, on raconte que cette femme diabétique était de passage chez des gens du village ; elle aurait bu cette eau et se serait sentie soulagée. En revenant chez elle, elle aurait emporté quelques litres de cette eau pour continuer son traitement. A Casablanca, elle aurait donné quelques verres à d'autres diabétiques qui, soulagés eux aussi, se seraient précipités pour s'alimenter davantage de l'eau du puits. Ainsi est né un lieu miraculeux qu'on peut baptiser à l'instar de Saint Palmier, Sidi Lbir (Saint Puits).

Les autorités locales eurent beau expliquer que l'analyse de l'eau montrait qu'elle était dangereuse pour la santé. Rien n'y faisait. Les pèlerins affluaient et le propriétaire du puits s'institua comme préposé à la gestion de la baraka de son puits. Il a fallu mobiliser la gendarmerie, voire l'armée pour couper toutes les routes vers le saint lieu.

Les guérisons liées à l'eau et à son surgissement renvoient à un grand chapitre du soufisme, les miracles des saints. On en étudiera quelques uns dans les textes hagiographiques.

Si ces deux histoires montrent sans l'expliquer comment naissent les lieux saints dans le Maroc du 21ème siècle, elles soulignent que

---

[1] *Nekhla* est un nom féminin en arabe marocain.

la sainteté associée à la *baraka* est encore à ras de terre dans ce pays. Il faut souligner que les lieux où se passent ces deux événements ne sont pas loin d'un espace historique réputé pour avoir été un des premiers lieux de la sainteté au Maroc. Il s'agit de Titt, près d'Azemmour qui est à douze kilomètres au Nord d'El Jadida et dont les saints patrons, les Ayt Umɣar[2], sont connus depuis les Mérinides (14ème siècle). Si donc aujourd'hui on peut mobiliser la gendarmerie pour éradiquer la « sainteté » naissante du lieu, Titt mobilisait naguère les foules, au nom de la sainteté, pour contrer les Portugais et les Espagnols conquérants. Quoiqu'il en soit le lieu n'a pas perdu de sa sainteté millénaire toujours prête à surgir, à éclore ; ses captateurs ne sont pas loin non plus. Le gardien de Lalla Nakhla et le propriétaire du puits en sont les exemples éloquents.

2. *Sainteté et politique*

Nous verrons que la sainteté n'a pas pour unique enjeu la pureté de l'homme (Chapitre 2, ici même). Elle peut se transformer en machine à conquérir le pouvoir politique. C'est pourquoi elle a toujours été suspecte pour les rois du Maroc en place. Le rapport de la sainteté et de la politique, aujourd'hui, n'a pas varié de manière profonde même si l'on observe des changements de surface très éloquents. Voici des faits qui en témoignent mais ne seront pas approfondis pour autant.

2.0.. Dans le quotidien en français[3] de l'USFP (Union socialiste des forces populaires), parti socialiste marocain, il y a une rubrique à visée culturelle créée spécialement pour le mois de ramadan et dans laquelle est publiée un petit article à visée didactique sur le soufisme. On y lit un historique rapide et une description non moins rapide. Néanmoins, la fin de chacune des parties de cet article est ponctuée par une prise de position indirecte de l'auteur qui insiste sur l'opposition de l'orthodoxie musulmane au soufisme et, particulièrement, au confrérisme. Cette position rappelle celle du nationalisme marocain contre les confréries dans lesquelles il a vu les responsables de la décadence du « vrai » islam

---

2 *Amɣar* est un nom berbère dont la racine *mɣr* thématise l'idée de grand en taille, en âge, mais aussi socialement, politiquement et religieusement. Voir ici même le chapitre 5.

3 Menouni Abdeltif, « Soufisme », *Libération* du lundi 18 novembre 2002, N° 3657, Casablanca, p. 7.

ainsi que des suppôts du colonialisme[4]. On peut se demander ce qui a motivé la parution de cet article. Un alibi pour rappeler un credo nationaliste ?
En effet, il s'agirait d'une réponse feutrée à la leçon religieuse du nouveau ministre des Habous et du culte devant le roi, leçon dans laquelle il a dressé un tableau historique du soufisme pour conclure que ce dernier a été, dans l'histoire du Maroc, le soutien fidèle de la monarchie[5]. On peut donc mieux comprendre l'article du journal : il veut dire que c'est le mouvement national qui a sauvé la monarchie et lui a redonné ses lettres de noblesse que sténographiait le slogan des années cinquante : « le roi des Carrières Central[6] ».
Or, on peut montrer que les militants révolutionnaires de ce parti qui prirent les armes contre la monarchie utilisent un discours très proche, voire identique au discours soufi. En voici quelques exemples tous tirés d'un ouvrage récent qui a obtenu un grand prix l'année de sa parution, prix Atlas donné par l'ambassade de France[7].
(a) Le rapport du leader politique et de ses compagnons est semblable à celui du saint et son disciple : « J'ai accompagné Mehdi Ben Barka lors d'une tournée entre Oujda et Ksar es-Souk », se contente-t-il de rappeler pour signifier son engagement militant. (p. 166)
« – Je suis avec toi !
– Dans ce cas, poursuit Mahmoud, tu me suivras en Algérie et te rendras chez Sahir à Oran où tu trouveras mes ordres écrits. » (p. 227).
(b) Le charisme (la *baraka*) du chef rappelle le charisme du saint : « les cadets ont défailli au moment d'avoir Hassan II en joue. » (p. 195)

---

[4] La première est libellé ainsi : « […] les soufis se heurtent à l'orthodoxie qui proclame l'inaccessibilité de Dieu. » ; la seconde : « Le soufisme […] continue à être tenu en suspicion pour un grand nombre de musulmans de l'orthodoxie. », *Idem*, p. 7.
[5] Il faut préciser que ce ministre est un universitaire, spécialiste de l'histoire du Maroc au 19ème siècle et de l'histoire religieuse du Maroc, un romancier qui a écrit ' romans dont le premier a pour thème un soufi de la ville de Salé. Il est lui-même affilié à la confrérie Boudchichia dont, Abdeslam Yassine, le leader des islamistes de Adl wa l-Iḥsân, fut l'un des adeptes.
[6] Il s'agit du roi Mohammed V (1927-1961) et du quartier ouvrier de Casablanca sur lequel s'abattit une répression aveugle en 1953.
[7] BENNOUNA Mehdi, *Héros sans gloire. Echec d'une révolution 1963-1973*, Casablanca, Tarik, 2002.

Autre charisme : « Les efforts infructueux des forces de police lancées à ses trousses, alimenteront la rumeur qui fera le tour du pays : Sidi Hamou est un chérif qui a le don de se transformer en chat. Plusieurs années après, à son retour d'exil, lorsqu'un journaliste l'interroge sur la véracité de cette légende, il répond simplement « oui, c'est vrai » avec un sourire amusé, avant de préciser au journaliste incrédule « quand on a l'amour du peuple, tout est possible, en outre, les pouvoirs d'un chérif sont dissuasifs pour tout un chacun tenté par la trahison. » (p. 292)

(c) La mort du chef est vécue comme la mort du saint : « – On a perdu Mahmoud, jamais plus le Maroc ne produira d'homme pareil, se lamentait-il. » (p. 311). Un disciple du père de Sûsî dit exactement la même chose à la mort de son maître.

(d) Les signes matériels du chef sont identiques à ceux du saint : « Avec son inséparable bâton et sa djellaba, il trahissait un profond état d'abandon. Lorsque j'appris sa disparition je repensai à ce que disaient de lui, en 1973, les habitants de l'Atlas :

– Il n'est nulle part et il est partout ! » (p. 334)

2.1. Fin juillet 2002, je regardais le journal de la première chaîne de télévision marocaine quand on présenta un reportage sur le moussem de Sidi Rahhal (voir ici même le chapitre 7). On montra quelques bribes du moussem et on insista sur la constitution d'une association culturelle de type loi 1901 française dont le but est l'animation du mausolée et de la bourgade. On présenta une courte interview du président qui déclara l'origine chérifienne du saint. Cela me surprit à double titre : (i) c'est la première fois, à ma connaissance, qu'on crée et qu'on présente une association pour gérer le mausolée d'un saint ; généralement cela relève des héritiers de la baraka du saint même si l'Etat peut s'en mêler, (ii) le costume des membres de cette association n'est pas le costume traditionnel de la région (jellaba fruste et turban) mais le costume citadin (jellaba fine d'un blanc immaculé et tarbouch dit fassi) de type makhzénien, c'est-à-dire royal. En en parlant avec mes amis personne ne pouvait répondre à mes interrogations d'autant plus que je faisais remarquer que ce fait contredisait l'idéologie du changement vers une certaine « laïcité » portée par le discours du nouveau monarque ainsi que sa conception de gouvernance moderne et démocratique.

C'est sur le terrain que j'eus une réponse claire. En effet, les islamistes ont investi cette bourgade à 50 km au Nord de Marrakech et ont commencé à y remporter des succès. En plus de la réaction policière, le gouvernement a initié cette réponse

« culturelle ». Le confrérisme est donc un moyen utilisé pour contrer l'implantation de l'islamisme radical. Ceci est d'autant plus facile que cet islamisme est hostile aux pratiques confrériques. C'est là qu'on rencontre encore la thèse nationaliste de l'article du journal cité plus haut.
L'association « culturelle » est le moyen de lutte choisi ; le costume citadin et makhzénien[8] signifie qu'elle est une émanation du régime politico-religieux qui, seul, prétend détenir la légitimité religieuse et, par conséquent, la direction de la communauté des croyants.
2.2. Cette lutte entre le pouvoir et tout individu ou groupe revendiquant une autonomie religieuse est millénaire au Maroc. Il n'est pas sans intérêt de noter comment un islamologue marocain analyse comment le pouvoir politique marocain tente de domestiquer les groupes islamistes qui revendiquent cette autonomie. En effet, il définit la politique de l'Etat envers l'islamisme de Adl wa l-Ihsân qui, ne l'oublions pas, est issu d'une confrérie, du moins ses dirigeants et idéologues, en considérant trois points dont deux nous intéressent[9] :
– La référence religieuse : cette référence légitime la référence constitutionnelle ; il n'est donc pas question de la partager avec des concurrents : le roi, commandeur des croyants, est la clef de voûte du système. Les islamistes doivent donc se soumettre à ce credo sinon ils sont hors système et, par conséquent, anti-constitutionnels et hérétiques.
– La nécessité d'adopter le rite malékite en droit musulman pour éviter des connexions internationales et, surtout, les références soufies « révolutionnaires ».
2.3. Cet analyste a vu juste. En effet, quelques jours après, le nouveau ministre des affaires islamiques anime une causerie religieuse devant le roi. Ces causeries sont un rituel durant le mois de ramadan. Le contenu de cette causerie est édifiant car il propose une lecture « historique » des rapports de la monarchie avec le soufisme et propose indirectement un programme de ce département ministériel.

---

[8] *Makhzen* a pou équivalent Etat dans la terminologie journalistique actuelle, mais en réalité il n'englobe que la famille royale, la Cour et les grandes familles liées matrimonialement, économiquement à la Cour. En d'autres termes, le makhzen est une oligarchie.
[9] Interview de Mokhtar Benabdallaoui dans *Le Journal Hebdomadaire* du 16-22 novembre 2002, p. 12.

L'interprétation historique est la suivante : si tous les spécialistes échouent à expliquer la continuité et la stabilité politique du Maroc, c'est parce qu'ils ne vont pas à l'essentiel, aux profondeurs de la société marocaine dont les pivots, selon le nouveau ministre, sont le chérifisme d'où se réclament les rois, dont l'actuel, et le soufisme qui, par l'amour qu'ils témoignent au Prophète et qui est le fondement de leur doctrine, sont les soutiens des descendants du prophète qui règnent sur le pays[10]. Cette interprétation est évidemment partielle et partiale[11].
Il découle de cette interprétation que le ministre va énumérer les actions historiques du soufisme dans tous les domaines politique, économique, social, religieux. L'auditeur de cette causerie comprendra qu'il suffit de reprendre ces actions, de les réactualiser pour que la société et la monarchie retrouvent continuité et stabilité[12].
Quel que soit l'objectif de cette politique, il importe de noter que des confréries ont prétendu au pouvoir, d'autres ont soutenu des dynasties alors que leurs concurrents ont soutenu d'autres. C'est pourquoi tout roi qui accède au pouvoir tente de neutraliser les chefs des confréries dont il se méfie.

Tous ces faits actuels parlent d'eux-mêmes : au Maroc du 21ème siècle le soufisme confrérique reste non seulement vivant mais il n'a pas perdu de sa puissance discursive, culturelle et politique. Il est et reste la cible du savant orthodoxe et, selon les cas, du sultan. Il a donc une profondeur psychologique, sociologique, politique et culturelle que l'on peut observer à travers l'histoire du pays. Le fait qu'il surgisse dans le débat public, aujourd'hui, montre la puissance de ce paradigme culturel, idéologique et religieux ; il montre aussi sa puissance conservatrice dans la « culture » politique marocaine au sens large, conservatisme qui

---

10 C'est ce qu'il appelle la spécificité marocaine. Ceci me rappelle une émission de la 1ère chaîne marocaine où le problème de la spécificité par rapport au Moyen Orient fut discuté par des universitaires dont l'actuel ministre (émission du 6 novembre 2002 présentée et animée par O. Afaya).

11 L'irruption du chérifime est dûe à la dynastie mérinide (14ème-15ème siècle) qui souffrait d'un déficit de légitimité. Néanmoins, le soufisme rural, grâce au mouvement jazoulite, va appuyer des chérifs à la périphérie, les Saadiens (15ème-16ème siècle) du Draa. Il n'est pas certain que les Alaouites (17ème siècle à nos jours) aient bénéficié de ce soufisme rural.

12 Voir l'émission de la première chaîne de télévision marocaine du 12 novembre 2002 (enregistrement personnel) et le compte-rendu assez fidèle dans le journal *Al-Ayyâm*, N° 61, du 21-27 novembre 2002, p. 7.

frappe les visiteurs occidentaux et moyens orientaux, voire mêmes les voisins Algériens et Tunisiens. Je me rappelle d'un conseiller du ministre tunisien de la culture des années 70 me dire : « Rien ne répond au traditionalisme marocain que le modernisme échevelé algérien ! » Je lui répondis : « Heureusement que la douce Tunisie nous rappelle à l'équilibre éclectique ! ».

3. *Sainteté et pratiques artistiques*

3.0 La chanson

3.0.0. Dès le début des années 70, deux groupes de chanteurs, Jil Jilala et Nass Ghiwane, devenaient la coqueluche des jeunes : on fêtait la naissance de la chanson moderne marocaine dont certains critiques ont fait une chanson révolutionnaire politiquement parlant au point que la radio et la télévision officielles les passaient au compte goutte quand elle ne les censurait purement et simplement. En revanche, ils eurent un grand succès dans tout le Maghreb et furent à l'origine des premières explosions de raï en Algérie. Je me souviens avoir assisté à une semaine culturelle marocaine à Tunis, dans un stade comble. On avait programmé un orchestre de la vénérable musique andalouse suivi de Nass Ghiwane. Le public jeune siffla copieusement l'orchestre qui jouait les plus belles et les plus délicates noubas du patrimoine musical marocain. Il réclamait Nass Ghiwane.
Le répertoire de ces groupes est truffé de chansons empruntées à des poètes mystiques anciens. Voici un extrait de l'un des succès de Jil Jilala qui a pour titre « La grâce invisible de Dieu » et dont l'auteur est Aḥmed Leɣrabli (19ème – 20ème siècle)[13]

> O grâce invisible de Dieu
> Que ta grâce soit sur nous face au destin
> O toi dont la grâce est invisible
> Que ta grâce soit sur nous face au destin
>
> O le généreux vivant et protecteur

---

[13] *Cf.* Abdallah Chakroun, *Naẓar fî ciɛr al-malḥûn*, Mancûrât al-Multaqâ, Casablanca, 2001, pp. 43-50, p. 60 (Signalons qu'il s'agit d'un ouvrage d'amateur autodidacte avec les qualités et les défauts du genre). La biographie publiée la plus importante à notre connaissance est celle de Abbas Jirari, *Qaṣîḍa (al-)*, Maktabat al-Ṭâlib, Rabat, s. d., pp. 659-661 (Publication d'une thèse soutenue à l'université du Caire. Elle s'inscrit dans le mouvement qui prône un type de poésie, le *zajal*, défini comme poésie en arabe dialectal).

Protège nous de la malfaisance du temps : que nous
évitions les contrariétés !
O toi qui a la faveur abondante
Ta faveur est infinie et n'a pas de limite

Il faut dire que ces chansons ont été reçues par la jeunesse marocaine comme une révolution dans ce domaine à tel point que l'on a assisté à la création d'une multitude de groupes de chanteurs qui ont imité ce genre.
Le genre auxquelles appartiennent ces chants est appelé par la tradition *tawassul* (intercession), poésie en temps de crise qui pousse le poète à la chanter dans le langage le plus proche de celui de la non domination disponible dans la société, celui de l'intercession divine.

3.0.1. Le 17 novembre 2002, je voulais inviter une amie pour fêter son anniversaire. Elle s'excusa de ne pouvoir répondre à mon invitation car elle devait assister au baptême de son neveu né la semaine dernière. Elle m'apprit que la famille a fait appel à un groupe Aïsaoua pour animer la soirée. On remarquera que ce groupe fait partie d'une confrérie très réputée. Il faut préciser qu'en plus des hommes, les femmes de cette famille sont des dirigeants d'entreprises modernes très dynamiques dans le tissu économique du pays. Cette famille, plutôt moderne, n'a pas d'accointance avec le soufisme ni même avec la pratique religieuse au sens orthodoxe du terme. Dans le meilleur des cas elle exhibe une religiosité de circonstance, ce que les Marocains appellent la « prière des caïds », c'est-à-dire la pratique des dirigeants dans des situations publiques très formalisées (vendredi, fêtes religieuses).
Les Aïssaoua me rappellent la réputation nationale et internationale dont jouit un autre groupe affilié à une non moins réputée confrérie, les Gnaouas.

3.0.2. En écrivant ce nom, me vient le souvenir d'une expérience de jeunesse. J'avais 16 ans et, un jour, je jouais au football dans la cour du lycée quand, sous un choc, je tombais et perdais quelque peu connaissance. Je sentis qu'on me mettait un métal dans la main gauche et qu'on pressait ma main pour que je garde ce métal, une clé en l'occurrence, dans ma paume.
Plus tard, je repris connaissance et rentrai chez moi. Un médecin me rendit visite, me prescrit des médicaments et une semaine de repos. Mes camarades de classe me rendirent visite et l'un d'entre eux m'entretint de sa tante qui était une voyante. Il insista pour

que je la voie car, me dit-il, ma maladie n'était pas naturelle. Cela ne pouvait être qu'un sort qui m'a été jeté. Or, nous étions en classe de philosophie et nous étudiions un chapitre sur la rationalité philosophique, scientifique et magique. Je le taquinai un peu et nous résolûmes de faire une expérience : consulter cette femme et en tirer des conclusions quant à notre cours de philosophie.
C'est ainsi que je me trouvais embarqué dans une expérience qui dura une année. Et c'est au courant de cette année, le jour où je devais normalement entrer dans la confrérie que fut organisée une soirée avec le groupe musical gnaoua. Les adeptes, hommes et femmes, entraient en transe et les novices devaient les suivre. Malheureusement pour mon initiatrice je ne bougeai pas de ma place même si la musique me plaisait bien. Plusieurs femmes tombèrent par terre dans des convulsions hystériques qui contribuaient à favoriser plus mon observation « ethnographique » que mon adhésion à cette pratique. Je n'étais donc pas fait pour devenir gnaoui et mes relations avec cette confrérie s'arrêtèrent nets, cette soirée-là pourtant organisée pour moi.

3.0.3. En relatant cet épisode de ma vie, je me rappelle aussi que mon père faisait partie de la confrérie Tijaniyya. En effet, lui et certains des habitants du village organisaient des récitations de *wird* après la prière du milieu de l'après-midi qu'ils appelaient *waḍifa*. Je pensais que cela faisait partie des obligations religieuses traditionnelles. Le souvenir que j'en garde est la répétition psalmodiée de trois phrases l'une après l'autre : (i) *astaɣfir Allâh* (Je demande pardon à Dieu), (ii) *Allâhumma ṣalli wa sallim εalâ Muḥammadin n-nabiyyi l-ummiyy wa εalâ âli-hi wa ṣaíbi-h*[14] (Plût à Dieu de sa prière et son salut soient sur notre seigneur Mohammed, le prophète illettré, et sur sa famille, ses compagnons) et (iii) une partie de la chahada (*lâ ilâha illa l-lâh*). Cette dernière avait un retentissement particulier dans la vallée en raison probablement de son rythme plus tonique, voire endiablé qui égrenait une phrase rythmique plaisante aux enfants que nous étions.
Le second trait de cette confrérie est le rosaire de 101 grains qu'on égrène durant la psalmodie de la *waḍifa*.

---

[14] Les transcriptions de ce passage sont strictement phonétiques selon la récitation d'Ihrissane (Glaoua-nord).

3.1. Le théâtre

Le plus grand homme de théâtre marocain vivant est, sans conteste, Tayeb Saddiki que j'ai longuement fréquenté dans les années 70. Les deux groupes musicaux cités plus haut sont d'anciens comédiens de la troupe Comedia de Marrakech, troupe d'amateurs dont j'étais membre, puis de sa troupe, Masrah Nnas. Dans les deux cas on montait des spectacles issus de la tradition populaire[15].

Une de ses pièces qui ont eu le plus de succès fut Sidi *Abderrahman El Mejdoub.* Ce personnage est un grand saint du 16ème siècle[16]. Il fut le maître d'un fondateur de l'une des plus prestigieuses confréries de Fès qui aurait aidé la dynastie actuelle[17]. Comme pour la chanson le public vit dans cette pièce une révolution du théâtre marocain qui arrivait difficilement à sortir de l'adaptation du répertoire international et de la grosse farce. On y vit le début d'un théâtre créatif et nouveau.

3.2 La peinture

Fouad Bellamine[18] est un des peintres les plus talentueux du Maroc. Il jouit d'une réputation internationale. J'ai connu ses premiers travaux en 1978. Très marqué par la peinture de de Stael et de l'Ecole de Paris, il entreprit des recherches très pointues qui, vers la fin des années 80, lui permirent d'exposer des peintures où le travail du volume prirent de l'importance sur celui de la ligne (horizontalité / verticalité) de ses travaux minimalistes. Parmi ces volumes, l'architecture des coupoles des saints marocains. En

---

15 Il faut rappeler que les années 70 ont vu naître et se développer un débat très intéressant sur la culture d'élite, la culture nationale et la culture populaire.

16 A. de Prémare, *Sidi Abd er-Rehman El Mejdoub*, Paris, Ed. du CNRS, 1985. Je signale que la vie et la poésie attribué à ce soufi ont fait l'objet d'une représentation théâtrale par le plus grand homme de théâtre marocain, Tayeb Saddiki, qui a eu un immense succès auprès du public de toute catégorie sociale dans les années 70-80.

17 Nafissa Dehbi, *al-Zâwiyya al-Fâsiyya*, Imprimerie Annajâh al-Jadîda, Casablanca, 2001.

18 Voir *19 peintres du Maroc, Centre national d'art contemporain*, Grenoble, 1985, pp. 34-37 ; *Fouad Bellamine et Kacimi*, MUHKA museum van Hedendaagse Kunst, Antwerpen, 1992, pp. 13-23 (on perçoit déjà les esquisses du thème de la sainteté dans le motif du tombeau) ; *Intensités nomades*, AFA et IMA, Paris, 1986 ;. *Peinture contemporaine marocaine*, Commissariat général aux relations internationales de la communauté française de Belgique, Bruxelles, 1988 ; *Carte blanche à Fouad Bellamine*, Institut Français de Rabat, 1996.

effet, il m'avait surpris lors d'une exposition collective à l'Institut du Monde arabe à Paris. Il exposait une série de tableaux représentant un cercueil. Je savais Bellamine hanté par la mort mais jamais elle n'était brutalement présente dans sa peinture. Il était plutôt explorateur de l'esthétique de l'Ecole de Paris puis du minimalisme. Le voici, sans crier gare, dans la figuration de la mort. Cela me dérouta, moi qui ai suivi depuis les débuts son aventure picturale. Plus tard il se mit à travailler la forme cubique et sphérique qu'il conjoignît dans le mausolée si familier des saints marocains.

Le 8 novembre 2002, j'étais chez lui, dans son atelier. Il était en train de terminer une grande toile à livrer à une banque de Casablanca. Je le regardais travailler puis soudain, je me dis que la sainteté est là devant moi : la forme du mausolée de saint était suggérée plastiquement dans le tableau. Décidément ou je suis obsédé par mon sujet ou la sainteté est encore si prégnante dans ce pays qu'elle vient se nicher dans le travail d'un des peintres modernes les plus exigeants. Je résolus de lui en parler.

Il m'expliqua, dans son langage bien sûr, que le cube est là comme une scène à l'italienne et la peinture y est mise en scène par les touches du peintre. Il m'entraîna vers le Quattrocento, particulièrement Léonard de Vinci. Mais je le coupai en lui demandant s'il était d'accord avec ceci : certes, le tableau est une mise en scène de la peinture ; mais cette forme est un signifiant pur, certes, mais il renvoie aussi à un référent culturel bien connu, la *qubba* (mausolée) dans laquelle pointe une lumière sous forme de lame.

Il accepta mon interprétation et la prolongea par ce commentaire : « C'est peut-être mon côté mystique, à ma manière, qui transparaît là. » Je n'en demandais pas plus. Nous nous promîmes de reprendre cette conversation plus tard et je le laissai travailler tout en écoutant une voix déchirante de *flamenco*.

3.3. Le cinéma

Le septième art n'échappe pas à la présence soufie. Dans un court métrage confectionné avec les étudiants de la Faculté des lettres de Mohammédia, le cinéaste Abouélouakar met en scène un maître soufi citadin avec une extraordinaire charge poétique en utilisant la poésie amoureuse soufie et le chant kabyle de F. Amrouche.

Dans son long métrage, *Hadda*, on est en plein dans la religiosité maraboutique avec les pèlerinages aux sanctuaires rappelant ceux qu'on lit dans le roman de Tahar Ben Jelloun, *La prière de l'absent.*

Je n'analyserai pas outre mesure ces faits dans lesquels la sainteté est prégnante. Il suffit de rappeler qu'au rythme de mes rencontres, je pourrai couvrir l'ensemble des activités sociales et artistiques des Marocains et y trouver cette prégnance. C'est dire que l'objet de cette recherche touche le présent tout en se situant dans le passé, dans un passé prétendu révolu. D'où le titre de ce chapitre.

CHAPITRE 2

SAINTETE, HAGIOGRAPHIE ET ANTHROPOLOGIE POLITIQUE

Deux figures du pouvoir sont présentes dans les récits hagiologiques berbères[1] et dans la littérature hagiographique arabe marocaine[2], mais aussi dans les études anthropologiques et politologiques sur la sainteté ou sur le pouvoir politique[3].

Les récits hagiologiques berbères ou arabes mettent en scène ces deux figures dans des relations généralement de méfiance réciproque quand elles ne sont pas antagoniques. La méfiance sultanienne traque non seulement les faux saints mais aussi, chez les vrais, des velléités de contestation politique.

Les études anthropologiques et politologiques ont vu dans les organisations confrériques des institutions de pouvoir ayant une immense influence sur l'opinion des populations qui y sont affiliées et celles qui les côtoient. L'exemple le plus évident, car ayant un but politique pratique de domestication, est celui de Micheaux-Bellaire[4]. Les confréries étant une des sources de la mobilisation contre la colonisation française, il fallait séduire leurs chefs pour désamorcer cette mobilisation[5]. Les politologues étudiant les partis politiques marocains émirent l'hypothèse que l'organisation et le fonctionnement de ces derniers seraient similaires à celle d'une zaouia[6]. Cette idée est reprise au 21ème siècle par un essayiste connu pour son parcours politique de gauche dont il rend compte dans une autobiographie politique[7]. Quant à l'ouvrage de A. Hammoudi, il systématise cette thèse et

---

1 E. Laoust, *Contes berbères du Maroc*, vol. 1, pp. 153-173.

2 Voir la section « Souces » de la bibliographie.

3 A. Hammoudi, *Maître et disciples* (avec une bibliographie abondante dans les notes du second et du 4ème chapitre), A. Kaddouri (Éd.), *Le mahdisme. Crise et changement dans l'histoire du Maroc*, Rabat, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines. Université Mohamed V, 1994.

4 « Essai sur l'histoire des confréries marocaines », dans *Hesperis*, I, 1921

5 Les exemples les plus spectaculaires sont ceux où des femmes étrangères ont épousé les chefs des confréries : les Ouazzani au Maroc et les Tijani de Aïn Madhi d'Algérie. Pour ce dernier cas, nous disposons de deux biographies de Aurélie Picard devenue Tedjani par mariage : Marthe Bassenne, *Aurélie Tedjani, Princesse des sables*, 1925 et Elise Crosnier, *Aurélie Picard, 1849-1993, Première française au Sahara*, 1948. Voir aussi l'étude de ces deux ouvrages dans Denise Brahimi, *Femmes arabes et soeurs musulmanes*,, Paris, Tierce, 1984, pp. 293-315.

6 Rézette, *Les partis politiques marocains*,

7 M.-A. al-Jâbirî, *Mawâqif*, n° 1, mars 2002, pp. 66 et 80.

en fait un modèle explicatif de l'autoritarisme politique au Maroc et dans le monde arabo-musulman[8].
Dans ce qui va suivre, il n'est pas question de discuter cette thèse car tel n'est pas l'objet de cet ouvrage. De plus il est hors de question d'entrer dans les enjeux des chapelles anthropologiques signalées dans la note précédente, mais il s'agit de nous contenter de vérifier que la lecture des faits et, surtout, des textes par le dernier ouvrage anthropologique sur la sainteté peut aider notre propre lecture qui se définit, rappelons-le, comme littéraire. Peut-elle en constituer le contexte qui permette une lecture littéraire optimale comme le pensent généralement les anthropologues culturalistes. Pour ce faire, on commencera par présenter la thèse de Berque qui a inspiré, nous semble-t-il, notre auteur avant de proposer un résumé de l'ouvrage et de sa discussion. On terminera ce chapitre par l'analyse du rituel du mariage berbère qui est en filigrane dans la thèse de Hammoudi pour montrer qu'on peut tout aussi bien expliquer l'autoritarisme à partir de cette institution plus archaïque que l'initiation soufie.

1. *LA TRILOGIE FONCTIONNELLE DE J. BERQUE ET SA RECEPTION*

La trilogie fonctionnelle comme hypothèse d'explication historique

Quand on scrute l'histoire du Maroc depuis la conquête arabe de l'Afrique du Nord quatre figures du pouvoir émergent : le sultan, le saint, le savant et le *sharîf* (descendant du Prophète). Bien évidemment, ces quatre figures n'apparaissent pas toutes en

---

8 *Maître et disciple, Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*, Paris, Maisonneuve et Larose-Les Editions Toubkal, Paris-Casablanca, 2002, 277 p. Cette présentation sommaire mérite qu'on lui adjoigne deux remarques : cet auteur n'est pas le premier anthropologue à étudier la sainteté marocaine en tant qu'institution politique. Rappelons le livre retentissant de Ernest Gellner, *Les saints de l'Atlas* dont la première traduction en français n'est parue qu'en 2003 (Editions Bouchène, Paris) alors que l'édition anglaise est parue en 1969 (*Saints of Atlas*, Weidenfield & Nicolson, Londres). Pour une compréhension de l'anthropologie qui s'occupe du Maroc et du Maghreb, voir Gianni Albergoni dans sa présentation de l'édition française signalée plus haut. Il distingue deux courants : le courant segmentariste que représente Gellner qui s'appuie sur Ibn Khaldoun, Hume, Evans-Pritchard et Montagne puis le courant interprétatif dont se prévaut Hammoudi et dont les figures emblématiques sont Geertz et Berque.

même temps et n'ont pas la même importance à différentes périodes historiques[9].
Cette constatation n'est pas nouvelle. J. Berque l'avait déjà formulée en ne retenant que trois figures. Il l'a soulignée à plusieurs reprises, particulièrement en écrivant :

> 1. « Le marabout occupe le terrain ; le chérif se superpose au groupe. L'initié, lui, secoue aussi bien l'allégeance territoriale que les généalogies, pour lancer très loin ses subtils réseaux. Qu'il y ait entre ces trois formations *rivalité de type, et même succession historique, en ce sens que l'une ou l'autre ait successivement prévalu*, voilà qui pourrait fournir à l'historien du Maghreb une hypothèse de travail. » [10] (C'est moi qui souligne)
> 2. « L'intellectuel s'encadre cependant dans *un ordre fonctionnel* [c'est moi qui souligne] où le savant *ʾalim* a sa place, aux côtés de l'émir et du « saint » ou *waly.* »[11]

Retenons de ces déclarations que cette « trilogie fonctionnelle », pour reprendre l'expression de A. Hammoudi[12], est susceptible, d'après Berque, de bien interpréter le passé maghrébin et, par conséquent, le passé marocain qui nous intéresse ici.
La seconde remarque du même auteur importe plus à notre propos. Ces figures du pouvoir peuvent être assumées par des personnes différentes ou par une même personne. Dans ce dernier cas, tout dépend de ce sur quoi cette personne porte son énergie. Le cas de Abû Maḥallî est exemplaire et Berque de noter :

> « Il lui suffit de se vouloir un *faqih* soucieux de ses prérogatives pour se porter à ce genre d'injonctions. Un degré de plus, et on le qualifiera de *ra'is*, c'est-à-dire qu'il tiendra à exercer une chefferie temporelle. Un degré de plus, et il s'identifierait au « maître de l'heure »[13].

On notera que la terminologie n'est pas la même que dans les citations précédentes : le *faqih* est un jurisconsulte, le *ra'is* le chef

---

[9] Sur l'apparition et le développement de la sainteté au Moyen Age, voir les travaux de M. Kably (*v.* Bibliographie) dont il donne un résumé dans ses conférences *Ḥawla târîx al-mujtamaɛ al-maγribî fî al-ɛaṣr al-wasîṭ. Muqaddamât awwaliyya wa qaḍâyâ*, Casablanca, Le Fennec, 1998, lire particulièrement pp. 19-30.
[10] *L'intérieur du Maghreb. 15ème-19ème siècle*, Paris, Gallimard, 1978, p. 262.
[11] *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb. 17ème siècle*, Paris, Sindbad, p. 68.
[12] *Maîtres et disciples*, Maisonneuve et Larose/Editions Toubkal, 2001, p. 123.
[13] *Op. cit.*, p. 73.

politique au niveau tribal[14] et le « maître de l'heure », celui qui est attendu pour exercer le pouvoir suprême, celui donc qu'on appelle le *mahdi* (*litt.* le guidé). Sans vouloir entrer dans les arcanes de ces problèmes terminologiques importants, soulignons, avec Berque, que ces fonctions ne sont pas autonomes l'une de l'autre ; elles apparaissent comme une palette d'intensités qui vont de la plus « faible » à la plus « forte » dans l'échelle du pouvoir politique. C'est pourquoi elles peuvent être incarnées par la même personne à des moments distincts de sa vie[15].

Cette mutation potentielle du sujet religieux en sultan ou en chef de tribu ou de confédération de tribus repose, dit Berque, sur le choix de la personne. Même si ce choix est déterminé par un contexte socio-politique, il n'en demeure pas moins que Berque présuppose l'autonomie de la personne conçue comme un sujet qui choisit selon son libre arbitre. Etudiant une société holiste, pour reprendre un terme de l'anthropologue L. Dumont, cette autonomie de l'individu ne va pas de soi. Elle sonne comme la projection d'un thème « moderne » au sens des Lumières. De ce point de vue, Berque rejoint quelque peu Gellner alors que leurs théories anthropologiques de la société maghrébine s'opposent. D'ailleurs Gellner est plus explicite sur ce point :

> « [...] les habitants dans l'état de nature, de la siba, étaient confronté à une sorte de choix hobsien entre accepter ou rejeter le contrat social : ils pouvaient se soumettre aux inconvénients du pouvoir et échapper aux inconvénients de l'anarchie. [...] En réalité il s'agissait le plus souvent d'une lutte que d'un choix et il faut insister sur le point que la ligne de séparation entre « l'état de nature » et le Léviathan n'était ni stable, ni bien tracée, ni non plus dépourvue d'ambiguités.[16] »

---

[14] Constant Hamès, « La filiation généalogique (nasab) dans la société d'Ibn Khaldoun », *L'Homme* N° 102, 1987, p. 101. L'auteur distingue la *riyâsa* qu'il appelle « commandement tribal » ou « chefferie des groupes » (p. 113) du *mulk* qu'il dénomme « pouvoir d'Etat » ou « pouvoir étatique » (p. 114) .On notera aussi la traduction de la terminologie khaldounienne : *riyâsat al-aḥyâ'* ou chefferie des tribus, *riyâsat al-šuεûb* ou chefferie des confédérations.

[15] Yûsî, déjà, notait dans ses *Muḥâḍarât* (T. I, pp. 257-269) d'un point de vue sceptique que « celui qui sent dans son coeur une foi forte ou un état sublime qui lui fait croire qu'il a la puissance de déclarer haut et fort la vérité, ou qu'il en est le seul digne, ou qu'il est le guide (*mahdî*) attendu, et agit en espérant maîtriser les choses et les hommes de son temps », celui-là échoue. Il donne d'ailleurs l'exemple de Ibn Abî Mahallî analysé par Berque puis celui de Ibn Toumert.

[16] *Les saints de l'Atlas*, pp. 20-21.

Certes, Berque parle d'individu et Gellner de communauté. Ce dernier évoque le choix et le nuance en lutte. Néanmoins, c'est la référence « moderne » (Hobbes, théoricien de l'Etat moderne et de l'individu rationnel dans son choix) qui est imprégnante.
Nous verrons que cet intertexte a des influences importantes sur les choix subjectifs de Berque dont il parlera plus tard. Revenons maintenant au statut de la sainteté dans cette lignée berquienne.

La sainteté comme système explicatif de l'autoritarisme politique[17]

A. Hammoudi est un des anthropologues marocains les plus proches des travaux de J. Berque et, surtout, de Geertz. Son dernier ouvrage reprend la trilogie de Berque mais pour souligner que c'est le saint qui détient la clef explicative du pouvoir politique. Dans quel sens ?

Résumé de la thèse
La thèse principale de l'auteur peut s'énoncer comme suit : la dialectique maître-disciple dans l'initiation mystique explique l'autoritarisme des pouvoirs au Maroc et dans les sociétés arabes. Avant de discuter cette thèse, il convient de rendre compte d'abord de la démonstration de l'auteur.
Après une longue introduction qui expose la problématique et la thèse, Abdallah Hammoudi aborde, dans un premier chapitre, les thèses connues sur le pouvoir politique au Maroc et centre son analyse sur la thèse qui fait du monarque un arbitre. En faisant appel à des faits dans l'histoire contemporaine du pays, il aboutit à deux conclusions importantes :

> 1. « Dans ces conditions le monarque apparaît, non pas comme un arbitre au-dessus des partis, mais comme la figure centrale d'un système de patronage. […] De ce fait, la forme d'exercice du pouvoir maintient les clivages segmentaires régionaux ; elle construit et consolide des réseaux parallèles centrés sur la personne du souverain et de la Maison Royale[18]. »
>
> 2. « L'arbitrage autoritariste repose sur le monopole des ressources stratégiques, en vue d'une redistribution de nature

---

17 Hammoudi Abdallah, *Maîtres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*, Paris, Maisonneuve & Larose / Okad, 2001, 277 p.
18 *Op. cit.*, p. 52.

> politique, et du maintien en respect des bourgeoisies par la précarité qu'induit le système des faveurs[19] . »

Ce régime des faveurs va promouvoir un personnage clef, le notable qui envahit « presque toutes les sphères de la vie[20] .. »
Ceci amène Hammoudi à « serrer de près l'humilité, la soumission, le service et l'échange de dons si caractéristiques du 19ème siècle marocain[21]. »
C'est l'objet du second chapitre qui, après une réflexion sur la terminologie politique marocaine pré-coloniale, l'auteur analyse le fonctionnement des institutions du régime (armée, bureaucratie, confréries, chefs de tribus) et de certaines cérémonies (fêtes, *bayεa* ou allégeance) qui lui font conclure que : (i) les principaux moyens de gouvernement sont la violence, la proximité, le don, le respect et la promotion du statut « ainsi que la *bay'a* renouvelée et la théorie islamique de la légitimité qui la fonde[22]. » ; (ii) néanmoins, il reste à expliquer le consentement à cet autoritarisme et la violence qui l'anime[23] ?
L'objet du chapitre 3 est de fournir cette explication. C'est, à mon avis, le cœur du livre. En effet, Hammoudi va chercher cette explication dans une pratique du pouvoir où ces moyens de gouvernement sont poussés à l'extrême. Il s'agit de la pratique de l'initiation mystique. L'auteur décrit le cas du père de M. al-Sûsî dans une biographie écrite par ce dernier. Cette description démontre que la dialectique maître-disciple est une dialectique de la domination extrême puisqu'elle est fondée sur le reniement, par l'initié, de ses repères identitaires les plus élémentaires (famille, territoire et même la nature sexuelle) pour être digne de la proximité et des faveurs du maître. Hammoudi réussit là un portrait exemplaire du disciple qui lui permet d'ériger ce fonctionnement en schème explicatif de tous les autres pouvoirs y compris le pouvoir monarchique. C'est ce qu'il appelle « la structure élémentaire de l'autorité » que l'auteur va débusquer dans le discours et la pratique coloniale tout en cernant leur spécificité en tant que tels dans le chapitre 4.
Dans le chapitre 5, l'auteur vérifie sa thèse sur la période post-indépendance et accentue la puissance de sa thèse en posant le

---

19 *Idem*, p. 55.
20 *Ibidem*, p. 60.
21 *Ibid.*, p. 63.
22 *Ibid.*, p. 104.
23 *Ibid.*, p. 106.

problème de son universalité. Hammoudi réussit un second portrait d'anthologie, celui du notable. Voici ses conclusions : (i) les traits de ce schème de l'autorité ne sont pas spécifique au Maroc et le rapport maître-disciple se retrouve partout où il y a domination masculine[24] ; (ii) toutefois, cette domination est inscrite dans les lettres de la loi et « le marquage de l'infériorité féminine prend une forme extrême[25] » ; (iii) par conséquent, « la spécificité du système décrit, réside d'abord dans l'extrême aporie que manifeste » la coexistence de l'inversion et la féminisation du disciple avec la forme et la pratique patriarcales.
Ceci concerne alors tous les pays musulmans patriarcaux. Les deux derniers chapitres sont des applications au cas de l'Algérie et de l'Egypte.
Par ce résumé, le lecteur aura compris l'intérêt et la densité de cet ouvrage. Je voudrais maintenant me livrer à quelques interrogations très générales non pas sur les faits et leur interprétation – on y reviendra dans le chapitre suivant – mais sur un point de méthode puis sur un problème théorique concernant le rapport de l'auteur à la thèse de la segmentarité de la société berbère de Gellner.

Discussion de la thèse
Le point de méthode est relatif à une ambivalence de la terminologie de l'auteur. Reprenons la thèse principale : la dialectique maître-disciple, dans la culture berbère, expliquerait l'autoritarisme des pouvoirs au Maroc. Le point de méthode est concentré dans le mot « explique » de cette thèse. Que signifie expliquer, en effet ? Mais avant de répondre, voyons d'abord comment est nommée cette dialectique par l'auteur lui-même.
En effet, on constate que la dénomination fluctue. On parle de « paradigme », de « paradigme culturel », de « schème(s) », de « schéma », de « configuration » et, enfin, de « modèle ». Il n'est pas dans mon intention de reprendre un à un ces termes. Je me contente de signaler la fluctuation et souligne que je ne l'aurai pas relevée si Hammoudi n'avait annoncé que ce sont des synonymes pour lui. Or, telle n'est pas la pratique ni des anthropologues, ni des ethnologues, ni des sociologues, etc.
Laissons ce problème de terminologie et concentrons-nous sur la question essentielle : comment le « paradigme » maître-disciple explique-t-il l'autoritarisme politique ? Il faut être, là aussi,

---

[24] *Ibid.*, p. 206.
[25] *Ibid.*, p. 207.

circonspect car la terminologie fluctue. Expliquer c'est affirmer « un schéma dominant[26] », « un idéal sanctifié[27] », « le même dans tous les rapports de préséance », « le schème porté à son paroxysme[28], « cela concerne toute la société[29] » (p. 116). Enfin, il est écrit qu'il « fournit l'accès à la généalogie de l'autoritarisme[30] » Voilà une seconde fluctuation qui tourne autour d'une alternative et d'une conséquence : (i) la dialectique maître-disciple, est-elle **le lieu exemplaire** pour identifier la structure de l'autoritarisme ou **le laboratoire** où s'est constitué cet autoritarisme ? ; (ii) si c'est un lieu exemplaire, on comprend pourquoi Hammoudi commence par décrire les discours et les pratiques politiques : il vise une mise en équivalence des deux pratiques, déceler un isomorphisme. Néanmoins, la fluctuation terminologique oriente fortement vers l'idée qu'il cherche un lieu originaire producteur d'autoritarisme. Si tel était le cas il faudrait alors expliquer comment s'est constitué ce lieu, travail par excellence de l'historien, et comment il s'est étendu à l'ensemble des pratiques sociales, travail conjoint de l'historien et de l'anthropologue.

Pour ce qui concerne notre propos, on retiendra que ce que J. Berque qualifiait d'intensité, A. Hammoudi le durcit en hiérarchie ou, du moins, en un isomorphisme des deux figures du pouvoir au Maroc que sont le saint et le sultan.

Le second point concerne le rapport de l'auteur avec les théories d'anthropologie politique de la société berbère, celle de Montagne privilégiant le lignage et celle de Gellner préférant le saint comme foyer de pouvoir. En effet, Hammoudi avait déjà critiqué Gellner en lui reprochant d'ignorer la stratification sociale dans son traitement de la société berbère des Ihensaln[31]. Dans cet ouvrage il reproche aux deux auteurs (Gellner et Berque) d'avoir négligé « les règles et les normes culturelles sur lesquelles les noyaux de pouvoir à la base fondent leur action.[32] » (p. 117) En effet, précise-t-il, il s'agit de savoir comment s'établit la domination sur un lignage chez Montagne et comment se manifeste et se

---

[26] *Ibid.*, p. 24.
[27] *Ibid.*, p. 195.
[28] *Ibid.*, p. 105.
[29] *Ibid.*, p. 116.
[30] *Ibid.*, p. 151.
[31] « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté, réflexions sur les thèses de Gellner », *Hesperis Tamuda*, vol. XVI, 1974, p. 147-180.
[32] *Op. cit.*, p. 117.

transmet la grâce du saint chez Gellner. Et d'affirmer qu'il s'agit là de deux sources du pouvoir.

Le problème est donc le suivant : quels sont les rapports de ces deux sources ? Car étudier l'une, la sainteté, pour en faire le « modèle », fut-il extrême, n'explique pas la présence de ces deux sources dans la même société. Etablir un isomorphisme entre la *hiba* du despote et la *baraka* du saint ne suffit pas, à moins de dire que dans les deux cas travaillent les mêmes normes et que les choix de l'une ou l'autre voie ont d'autres déterminations que l'ouvrage de Hammoudi n'éclaire pas.

Car on peut tout aussi bien partir d'un autre champ d'expérience plus ancien, voire plus antique encore que l'éducation soufie. On peut partir de la famille, particulièrement du mariage, pour montrer tous les traits du couple maître-disciple énumérés par Hammoudi en plus accentués. L'auteur l'entrevoit d'ailleurs clairement puisqu'il dit bien que le rapport saint-disciple est un rapport autoritaire comme l'est le rapport homme-femme, mâle-femelle. Autant aller là où cette domination est affichée et non subtilement métaphorisée d'autant plus qu'on cherche la racine de l'autoritarisme. En effet, dans l'institution du mariage et son rituel surtout, on verra que même le lexique est identique au lexique politique alors que celui de la sainteté en est scrupuleusement différencié. Pour ce faire on partira d'un fait qui semble anecdotique pris dans un ouvrage pour le grand public.

2. *LE RITUEL DU MARIAGE ET SON LEXIQUE, UNE THEATRALISATION DU POUVOIR ROYAL*

Un jeu du harem royal

Dans l'ouvrage de M. Oufkir et M. Fitoussi, on lit la description d'un jeu apparemment très prisé au palais royal du roi Hassan II et que la principale source (M. Oufkir) appelle *hatefa*. Voici en quoi consiste ce jeu :

« Il [le roi Hassan II] prit place sur le balcon situé au-dessus d'un grand patio. A ses côtés, deux concubines esclaves portaient des caissettes remplies de grandes pièces de cuivre, d'un usage peu courant, qui valaient entre dix et cinquante francs. Oum Sidi, Lalla Bahia, Latéfa et les concubines étaient massées en bas, et nous deux au milieu d'elles, attendant qu'il nous jette les pièces en pluie. Il riait aux larmes de nous voir ramasser cet argent à quatre pattes. La

plupart des concubines rivalisaient de pitreries pour attirer son attention. Moi, je ne pipais mot. Je ramassais et j'entassais.
Quand il descendit, il vint s'enquérir auprès de chacune du nombre de pièces récupérées. Les concubines me désignèrent.
-- C'est elle qui en a le plus, dirent-elles, mi-riant, mi-dénonçant.
Il me demanda de lui montrer mon butin. J'ouvris ma jupe dont j'avais relevé le bas pour amasser mon trésor. Il y avait un énorme tas de pièces.
-- Tu as bien travaillé, me dit-il. Mais à qui vas-tu les donner ?
--Je vais les offrir à ma maman.
Cette réponse le froissa un peu. Il ne supporte pas que je l'oublie dans ma distribution. Malheureusement, Rieffel me confisqua les pièces.
-- Tu es trop jeune, me dit-elle, pour manipuler autant d'argent.[33] »

La lecture de ce passage me fit penser à plusieurs récits et textes ethnographiques dont on parlera plus loin. Commençons par cerner en quoi consiste ce jeu.
On note d'abord l'identité des protagonistes impliqués dans le jeu : le roi et son harem, y compris ses enfants filles et leurs demoiselles de compagnie. D'une part donc un mâle et de l'autre des femelles.
L'espace occupé par le mâle est un balcon qui domine l'espace où se situent les femelles. Ce dernier est un patio qui est donc plus large et fait pour la multitude alors que le balcon, par sa surface et sa hauteur, est fait pour la mise en valeur de « un », le roi.
Il y a donc à retenir trois oppositions simples : (i) une opposition sexuelle (mâle / femelle), une opposition de nombre (un / multiple) et une double opposition spatiale (haut / bas et étroit / spacieux).
Le jeu est d'une simplicité renversante. Il consiste à ce que le mâle jette de son espace des pièces d'argent et à ce que les femelles, grandes ou petites, se saisissent de ces pièces qui deviennent leur propriété.
Tel est donc la structure du jeu. Il faudrait ajouter, avant d'en venir aux textes ethnographiques, qu'il a réveillé dans ma mémoire, que ce jeu a été promis à sa fille aînée si elle maigrissait de quelques kilos. Comme elle a réussi, il tint sa promesse. Cette association du jeu au corps d'une jeune fille n'est pas sans importance[34]. Une seconde association éclairera davantage mon

---

[33] *La prisonnière*, Grasset, Paris, pp. 60-61.
[34] On notera aussi que ce jeu est une récompense et, par conséquent, désiré par la petite fille.

propos. L'auteur du livre écrit juste après le passage cité plus haut :

> « A douze ans on nous perça les oreilles, au cours d'une cérémonie particulière, aussi importante que le *baptême* et le *mariage.* » (p. 61, c'est moi qui souligne)

Le jeu, ai-je écrit, est organisé comme une récompense pour la fille du roi du fait qu'elle a perdu quelques kilos. L'association avec une cérémonie (percer les oreilles), qui est – comme le dit la citation précédente – un rite de passage de même importance que la donation du nom (le septième jour de la naissance) et le mariage (dès que la jeune fille est pubère)[35], ne laisse aucun doute sur la signification de ce jeu ou, du moins, sur son origine.
En effet, la topologie du jeu, son but et l'évocation du mariage me poussent à reprendre des textes ethnographiques et à puiser dans mes propres enquêtes pour corroborer l'hypothèse suivante : le jeu royal évoque deux rituels organisés lors d'un mariage et ils sont bien connus au Maroc. Certes, le roi est avec ses concubines mais il ne faut pas oublier que le jeu est organisé pour sa fille. On nous dira qu'elle est encore trop jeune pour qu'une telle association motive la relation du jeu et du mariage. Certes, mais on sait que la puberté est l'âge du mariage traditionnel et le roi lui-même n'a pas dérogé à cette pratique puisqu'il a épousé la mère de ses enfants alors qu'elle était à peine plus âgée que sa fille[36]. Voyons donc ces textes.

Rituel ethnographique

Le premier rituel est décrit par le texte suivant :

> « Quand tout le village a participé à cette opération [nettoyage des céréales], les parents du jeune homme montent dans une maison proche de cette place et se mettent à lancer des dattes, des amandes sur les femmes ; celles-ci les ramassent. Lorsque le chant est terminé et que plus aucune femme n'apporte quoi que ce soit, les jeunes gens se mettent à rentrer l'orge et le blé dans la demeure du fiancé. Les

[35] Les ethnologues ont noté que l'on marie les filles à partir de 13 ans. Voir G. Tillon (1966), Westermarck (1920). Cette pratique est vivante dans la cour du roi Hassan II si l'on croit les témoignages de l'épouse d'Oufkir et de sa fille (voir la note qui suit).
[36] « Les deux filles étaient à peine plus âgées que moi. », M. Oufkir, *op. cit.*, p. 55.

femmes elles aussi entrent chez les parents du fiancé. Elles y mangent, boivent, dansent.[37] »

Les éléments de comparaison avec le jeu précédent sont évidents : (i) l'opposition haut / bas (terrasse / place du village), (ii) les protagonistes (parents du fiancé, ses représentants / femmes et enfants et, par conséquent, l'opposition un / multiple et mâle / femelle) et le jet de denrées rares (dattes, amandes, noix etc..).

Le jeu royal et le rituel nuptial sont donc isomorphes du point de vue structural. Or, le rite est bien inscrit dans une cérémonie plus globale qu'est le mariage qui engage non seulement deux familles mais aussi leur communauté respective. Peut-on dire alors que le jeu royal est un rite nuptial décontextualisé ? Avant de répondre, il faut parcourir la littérature ethnographique et voir tous les cas possibles.

Le second rite est amplement plus décrit par Westermarck (1920). Les exemples documentés par cet auteur peuvent être classés en deux catégories : la première met en scène un homme, le futur marié ou ses représentants, qui jette au public des denrées rares et/ou hautement symboliques ; dans la seconde c'est la future épouse ou une femme la représentant, qui, de haut, jette ces denrées.

A.

(a) Chez les Tsul : « Alors que la mariée est encore sur sa jument, la mère du marié lui tend un plateau qui contient de l'orge surmonté de *trid*. Elle prend le plateau, jette de tous les côtés du *trid* sur les gens, leur conférant ainsi la vertu bienfaisante de sa baraka, puis elle rend le plateau avec l'orge. Un frère ou cousin du marié la descend de la jument. La mère du marié verse l'orge dans l'*izar* de la mariée qu'elle tient étendu avec ses mains, et la mariée en donne un peu à manger à la jument[38]… »

(b) Chez les Gharbiya : « Devant l'entrée, une femme qui appartient à la famille de la mariée jette sur la *ɛammariya* des fruits secs que les assistants ramassent et mangent.[39] »

(c) Chez les Ulad Bu Aziz : « La mère ou la sœur du marié présente à la mariée de l'eau, dont celle-ci asperge les gens qui l

[37] Pierre Amard, *Textes berbères des Aït Ouaouzguites. Ouarzazate, Maroc*, Aix-en-Provence, Edisud, p. 55
[38] Westermarck, *Les cérémonies du mariage au Maroc*, p. 172
[39] *Idem*, 174.

l'entourent, afin qu'ils aient suffisamment de pluie dans l'année. La mère lui offre aussi de l'orge et du blé, qu'elle jette également sur les assistants afin que l'année soit bonne.[40] »

(d) Chez les Ait Yusi : « Elle se dresse sur les étriers, le visage tourné vers l'entrée, et la mère ou la sœur du marié, ou quelque autre femme de sa famille, lui donne un plateau de palmier (*amidun*) avec des raisins secs rouges qu'elle reçoit des deux mains et jette par-dessus sa tête ; les raisins secs qui, suppose-t-on, portent bonheur, à cause de leur douceur, sont ramassés et mangés par les enfants.[41] »

(e) Chez les Ait Warain : « Toujours debout sur la mule, elle prend des fruits secs dans le sac de peau (*tamzitt*) et en jette sur les gens, qui si désireux d'en manger que ceux qui n'ont pu en attraper en achètent à ceux qui ont eu plus de chance ; à cause de la baraka de la mariée, on pense qu'ils éloignent le mal de ceux qui en mangent.[42] »

B.

(a) Chez les At Ubaxti : « La mère du marié jette sur elle des figues, des dattes ou des raisins secs que les gens ramassent et mangent ; le but de cette cérémonie est, dit-on, de rendre la mariée « douce » envers la famille du marié.[43] »

(b) Chez les Chloh d'Aglu : « Pendant qu'il l'emporte, les gens du cortège la protègent avec une couverture contre le marié qui, du toit où il est assis avec son *luzir*, lui lance des dattes, des amandes et des raisins secs. Les femmes chantent : –*Lεadanik a mulay*– « Votre coutume, ô mon seigneur ». On secoue la couverture, et les fruits secs qui en tombent sont ramassés et mangés par les assistants.[44] »

© On notera que chez les Igliwa, le mari tente de toucher la mariée protégée par les siens au moment de la faire entrer dans la maison du marié puis jette les fruits secs que se disputent les adultes et les enfants présents.

(d) Ait Tameldu : le marié assise sur le toit jette des fruits secs sur le drap tendu au-dessus de la mariée : « On prétend que cette cérémonie sert à détourner de la mariée le mauvais œil, parce que les choses que l'on jette attirent les regards.[45] » ; il en est de même à Amezmiz dans la région de Marrakech.

---

[40] *Ibidem*, p. 174.
[41] *Ibid.*, p. 179.
[42] *Ibid.*, p. 182.
[43] *Ibid.*, p. 183.
[44] *Ibid.*, p. 185.
[45] *Ibid.*, p. 186 et 187.

Synthétisons ces données dans un tableau :

Tribus	*Sujet*	*Objet*	*Destinataire*	*Espace du sujet*
Tsul	La mariée	Panade	Les assistants	Sur la jument
Gharbiya	Représ. de la mariée	Fruits secs	La mariée	?
Ulad Bu Ɛziz	La mariée	Céréales	Les assistants	Ɛemmariya
Aït Yus	*Idem*	Raisins secs	Les enfants	Monture à étriers
Béni Waraïn	*Idem*	Fruits secs	Les assistants	Mule
Aï Ubexti	La mère du marié	Raisins secs	Les assistants	?
Aglu	Le marié	Dattes, amandes, raisins secs	*Idem*	Toit
Igliwa	*Idem*	Fruits secs	*Idem*	*Idem*
Aït Tameldu	*Idem*	*Idem*	*Idem*	*Idem*

Comme il n'est pas dans notre attention de faire une étude sur ce rite, il suffit de noter ce qui importe à notre propos. En effet, il y a un élément très important : on constate une solidarité entre le sexe de l'agent qui jette et la nature de l'espace d'où il le fait alors que les deux autres éléments de la structure du rite restent comparables dans les deux catégories de récits. En effet, quand la mariée jette, elle le fait étant sur la monture qui la transporte jusqu'à la porte de sa nouvelle demeure. Et quand c'est au tour du marié il le fait à partir d'une terrasse qui domine justement l'espace traversé par la mariée avant de pénétrer chez son époux. On peut donc en déduire que le mâle et la femelle n'ont pas le même espace, que la hauteur la plus forte est affectée au mâle.

Il est donc clair que le jeu royal de Hassan II s'apparente plus à la seconde catégorie qu'à la première si l'on tient compte de la solidarité entre le sexe et l'espace. Ceci étant, cette parenté ne suffit pas pour établir un isomorphisme des deux pratiques. Il faut d'autres éléments de convergence.

En effet, il faut établir que les deux mâles ont la même fonction chacun dans son contexte.

Commençons par Hassan II. Il est un roi reconnu dans son pays, mais aussi dans son harem et pour ses propres enfants auxquels cette fonction impose qu'ils l'appellent Monseigneur (*sidi*) et que les mâles ne pénètrent jamais dans l'espace de ce harem sans son autorisation. Sa mère et son épouse ne dérogent pas à la première

règle. La fonction royale prime sur toute autre fonction, y compris la fonction paternelle. On imagine mal un médecin marocain se faire appeler par ses enfants « Docteur » sans que son entourage ne s'en amuse. Or, dans le cas du roi cela paraît aller de soi. Le roi est roi dans tout espace et dans tout rapport avec les siens, son peuple et même ses pairs.

Qu'en est-il de notre marié ? Que ce soit en arabe marocain ou en berbère, la terminologie n'est pas très suggestive à première vue. En effet, *ɛris* ou *ɛrus* en arabe et *asli* en berbère, sont les termes qui traduisent aujourd'hui « jeune marié ». Il faut entendre par cela le statut du jeune homme depuis la promesse de mariage jusqu'au septième jour après la nuit de noces.

Toutefois, si l'on considère quelques sources, la sémantique de ces deux mots peut nous orienter vers des significations non négligeables pour notre propos.

En effet, le terme arabe est utilisé, d'après Dozy, pour exprimer la grande dignité d'un animé humain ou animal mais aussi d'un végétal. Colin confirme cette acception dans l'arabe marocain où Fatima, la fille du prophète de l'Islam, est surnommée *ɛrust jjenna* (la fiancée du paradis). Il ajoute que le féminin (*ɛarusa*), employé dans l'expression *ɛarsat al-miyyâh* (la fiancée des eaux), désigne la naïade. Il est donc clair que le mot, qu'il soit au masculin ou au féminin, désigne quelqu'un ou quelque chose de qualité supérieure, de grande dignité quel que soit le domaine dans lequel on situe l'intéressé(e).

Qu'en est-il du terme berbère ? *Asli* dériverait d'une racine *SLY* à partir de laquelle on forme des verbes comme *sli* qui signifie toucher, un autre nom *isli* ou *iselli* désignant une sorte de pierre plate, « un terrain schisteux[46] ». Laoust note que ce terme désigne souvent comme toponyme « de nombreux cours d'eau. » et l'idée d'une roche lisse. Il ajoute que la confusion entre le sens de « fiancée » avec les significations toponymiques vient du fait que ces dernières sont tombées en désuétude. Dans DELHEURE, on note le terme *isla* (garçons d'honneur). On relève aussi, dans le parler Igliwa, la forme factitive *ssli* qui signifie torréfier et/ou griller des grains de céréales généralement. Que conclure de ces données ? Que le jeune marié est celui qui touche la jeune mariée, que les garçons d'honneur sont les proches du marié ?

---

46 *E. Laoust, Contribution à une étude de la toponymie du Haut Atlas*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1942, p. 38-39.

Il faut ajouter deux remarques : (a) la confusion entre le signifié « fiancé » et la désignation d'une pierre lisse, sur laquelle d'ailleurs les femmes lavent le linge, n'est pas fortuite. En effet, les jeunes garçons et les jeunes filles non encore mariés se rencontrent là où ces dernières puisent l'eau ou lavent le linge d'autant plus qu'il s'agit toujours d'un lieu dérobé au regard des adultes ; (b) les garçons d'honneur accompagnant le jeune marié sont célibataires et, par conséquent, appelés à se marier dans un futur proche. La terminologie berbère insiste donc sur la proximité entre l'homme et la femme dans leur relation sexuelle socialisée qu'est le mariage qui est, d'ailleurs, la seule autorisée.

Voyons maintenant l'axe rituel de la terminologie. En effet, que ce soit en arabe marocain ou en berbère, cette terminologie est identique. Le jeune marié est appelé *mulay ṣṣelṭan* (seigneur le roi) et il a toujours à ses côtés un garçon d'honneur qu'on appelle *luzir* (le ministre).

Tous ces éléments permettent d'établir de manière incontestable l'isomorphisme entre le jeu royal et le rite du mariage marocain traditionnel en zone arabophone ou berbérophone. Cet isomorphisme montre que le jeu royal est la théâtralisation d'une séquence de la cérémonie du mariage, celle où le jeune marié jette des friandises au femmes et aux jeunes enfants pour marquer son pouvoir (espace haut), sa richesse (qualité des friandises) et sa générosité (don de friandises). Il fait du mariage un jeu où sont théâtralisées ces mêmes valeurs : pouvoir de l'époux sur l'épouse, fortune et générosité. Dans les deux cas, il s'agit d'affirmer la domination incontestable et incontestée du mâle. Le roi est roi et l'époux est le maître parce que tous deux sont placés dans un espace dominant l'espace des autres, parce qu'ils ont une fortune supérieure et qu'ils en distribuent aux autres pour accroître leur prestige et, par conséquent, leur domination. En d'autres termes, l'enjeu dans les deux scènes est la mise en scène du pouvoir dominateur, celui du mâle. On le sait, certes, mais que le rituel et le lexique du mariage et celui du pouvoir soient identiques voilà une conclusion qui devrait intéresser l'anthropologie politique.
Cette conclusion confirme la thèse anthropologique de A. HAMMOUDI sur le pouvoir monarchique marocain comme autoritarisme, mais à partir de l'institution religieuse plus ancienne que l'initiation soufie et le statut personnel musulman. Ceci fait

penser à la thèse anthropologique, déjà ancienne, défendue par G. Tillon[47].
Dans la mesure où l'on peut dériver l'autoritarisme politique marocain de plusieurs sources (rapports homme-femme et / ou maître-disciple) se pose alors la question de ce que le mot dérivation signifie Mais ceci ne concerne pas notre problème. Toutefois, nous verrons que le rapport maître-disciple n'est pas si autoritaire que le pense Hammoudi. Qu'il y ait de l'autorité, certes, mais l'autorité n'est pas l'autoritarisme. Pour en avoir le coeur net revisitons les textes qui ont servi de point d'appui à notre auteur pour articuler sa démonstration.

---

47 *Le harem et les cousins*, Paris, Aux Editions du Seuil, 1966 et *Il était une fois l'ethnographie*, Paris, Seuil, 2000.

Chapitre 3

Le saint et sa confrerie

Pour mieux saisir la comparaison entre le saint et le pouvoir sultanien, on reprendra les textes utilisés par Hammoudi ainsi que d'autres pour montrer ce qui, dans la genèse d'un saint, le conduit à prétendre au pouvoir ou à la contestation politique et ce qui, parfois ou souvent, l'en empêche. Pour ce faire, on partira de l'expérience de la zaouia d'Ilɣ, plus précisément de l'image du saint, de celle de ses disciples, de leurs rapports entre eux et avec la population aux plans spirituel, social, politique et économique. Ces textes sont *Maɛsûl (al-)* et *Tiryâq al-mudâwî fî axbâr al-cayx sîdî Ɛli al-ḥâjj al-Sûsî al-Darqâwî* utilisés par Hammoudi ainsi que *Min afwâh al-rijâl* et *Munyat al-mutaṭalliɛîn ilâ mâ fî al-zâwiyya min al-munqaṭiɛîn*[1] qu'il ne semble pas avoir exploités.
On commencera par dessiner l'image du maître, puis celle de la société environnante, enfin celle des catégories de disciples.

1. *La denomination du saint et sa representation*

La dénomination

Pour dénommer le saint en berbère, Henri Basset ne propose pas de nom. Pourtant il cite bien des ouvrages marocains écrits en arabe et consacrés aux saints comme *Salwat al-anfâs*, *Dawḥat an-nâcir* et *Nacr al-mathânî*[2] ; il ajoute le *Bustân* consacrés aux saints de Tlemcen. Il précise que beaucoup de zaouias « conservent pieusement le recueil, souvent long, des miracles du saint dont elles se réclament. » Que ces recueils soient d'un « médiocre intérêt » pour lui ne nous empêche pas d'apprécier sa remarque qui consiste à dire que ces saints sont « souvent des saints berbères essentiellement populaires[3] » Il en est de même chez E. Laoust[4].
Voyons maintenant le nom du saint en berbère : on constate qu'il s'agit de trois termes empruntés à l'arabe et dérivés de deux racines différentes (√ṣlḥ, √wly et √cyx). En effet, le chleuh a les

---

1 Voir bibliographie, section « Sources ».
2 *Idem.*
3 *Essai sur la littérature des Berbères*, Awal/Ibis Press, Paris, 2001, p. 162.
4 *Contes berbères du Maroc*, Paris, Editions Larose, 1949.

formes suivantes : *ṣṣaliḥ, lwali* et *ccix* ; le kabyle : *ssadat, aṣeḥbi, ṣṣaliḥin* puis *lewli* et *alewli* ; en chaoui c'est *ṣalaḥ* ; en mozabite, *uṣliḥ, lwali* et en touareg *eccix* et *eloueli.*
Tous ces termes sont des emprunts à l'arabe et risquent de suggérer que le berbère n'a pas de terme propre pour désigner le héros du récit hagiographique. Toutefois, il existe un terme en chleuh et en tamazight, *ag°rram*, dont l'étymologie est obscure.
L'enquête lexicographique donne les résultats suivants : (i) elle confirme que le seul terme à consonance fortement berbère est *ag°erram*, (ii) qui est attesté en chleuh et en tamazight mais pas dans les autres variétés du berbère, (iii) c'est seulement en chleuh qu'est attesté un terme de la même racine, *sgurrem* signifiant « couper les cheveux à un enfant de manière rituelle par un saint ».
Quel est donc le sens de ce mot ?
Doutté propose l'hypothèse d'un emprunt arabe où *ag°erram* signifierait roi[5]. On se contentera de la thèse suivante :

> « Dans l'état actuel de nos connaissances nous ignorons l'étymologie de ce mot. Pourtant les gens continuent d'employer un verbe qui a une relation certaine avec lui ; c'est *isg^{w}erm* c'est-à-dire « l'*ag^{w}erram* ou le saint a coiffé d'une certaine manière la tête de l'enfant mâle ou femelle ou il lui a coupé ses cheveux. » En effet et jusqu'à une date récente, les pères emmenaient leur nouveau-né, quand il a quarante jours, chez un saint de leur choix pour lui couper les cheveux pour la première fois. Dans ce cas, les cheveux ne sont pas entièrement coupés, on laisse quelques touffes dont la forme et le nombre diffèrent selon la tradition du saint. On respecte alors cette coiffure jusqu'à un certain âge. Ce n'est qu'à ce moment-là qu'on peut changer et adopter la coiffure normale[6]. »

---

[5] *Magie et religion*, p. 53 : « vient d'une racine signifiant « premier » et par suite le « prince ». En note 3, il rappelle l'idée, attribuée aux Arabes, de l'emprunt à la langue arabe (*krm*) mais la refuse en se fondant sur la pratique des marabouts berbères. Dans la mesure où la tradition que nous étudions refuse de faire de la krâma (charisme) un signe de sainteté, il est permis de suivre Doutté même si cela n'éclaircit pas l'étymologie du mot. Voici le texte qui nous autorise à mettre en doute l'idée de l'emprunt à l'arabe : « La science ésotérique n'est ni le dévoilement (*kacf*), ni les songes (*iwwargatn*), ni les charismes (*lekraym*) parce qu'ils ne reflètent pas l'état du coeur. » (*L'épître* d'Aznag, p. 5 ; copie d'un manuscrit très lu depuis des siècles dans le Sous, particulièrement dans la confrérie d'Ilà qui nous sert de cas.)
[6] *Encyclopédie du Maroc*, vol. 2, pp. 609-611.

Sgurrem est la forme factitive d'un verbe *gurrem* qui n'est pas attesté en chleuh ni ailleurs à notre connaissance et, par conséquent, il est difficile de dire que la racine véhicule nécessairement l'idée de couper les cheveux ou celle de « se mettre sous la protection d'un saint. ».

Si l'on considère les rôles de l'*ag°erram* dans la société, on pourra en relever deux qui sont essentiels : (i) protéger les populations contre toutes les forces du mal qu'elles soient visibles ou invisibles et (ii) arbitrer les conflits entre des individus ou des groupes. Or, aucun de ces deux contenus n'apparaît dans la racine *grm* ni en chleuh ni dans les autres variétés dialectales.

Il faudrait probablement analyser les racines trilitères composées des variantes de *g* (*qrm*, *γrm*, *wrm* et *yrm*) puis les bilitères qu'on peut former à partir de *grm* (*gr*, *gm*, *rm*) et les variantes de *g* (*qr*, *qm*, *γr*, *γm*, *wr*, *wm*, *yr* et *ym*). Cette enquête a donné les résultats suivants : (i) la racine *gr* propose *taguri* ou *tigiriw* signifiant l'idée de parole et spécialement de verset coranique en chleuh ; *agurar* ou bande de cheveux laissée sur la tête rasée des enfants et *tagurart* ou tresse sur le vertex, calotte de cheveux en tamazight puis (ii) la racine *gm* propose *agum* ou *aggum* signifiant espérer en Dieu en tamazight.

Là encore aucun contenu renvoyant aux rôles principaux de l'*agerram* mais l'on retrouve l'idée de coiffure dans la racine *grr* en tamazight. Mais ce lien sémantique suffit-il pour rapprocher les deux racines ? Rien n'est moins sûr. Contentons-nous de noter que le nom chleuh du saint est *ag°erram*. Voyons maintenant la représentation que l'on se fait du saint.

Représentations du saint

On ne reprendra pas, ici, ce qui semble acquis par le travail de Hammoudi, c'est-à-dire le processus initiatique qui fait qu'un jeune homme devienne un saint. Les caractéristiques essentielles de ce processus y sont décrites et suffisamment argumentées pour ne pas y revenir[7]. En revanche, on souhaite analyser, ici, les métaphores, les gestes et les paroles concernant le maître car elles rendent plus complexe l'image du rapport maître-disciple. Si, en effet, le caractère dominateur, voire tyrannique, du maître est incontestable, il semblerait qu'une analyse plus détaillée du corpus défini plus haut nuancera cette domination-soumission dans le sens de la naissance d'un sujet autre que celui du sujet assujetti à l'autorité du maître. En d'autres termes, la nuance concerne non

---

[7] Hammoudi, *op. cit.*, chapitre 4.

le processus d'initiation mais son résultat, c'est-à-dire la nature du sujet final de ce processus.

Figures naturelles

Le maître est comparé à trois éléments naturels : le soleil, la tempête et un oiseau rapace.

Répondant à une question sur lequel de ses disciples sera son héritier spirituel, le cheikh, sans donner de nom, le compare au soleil :

> Il répondit : « Lorsque le soleil se lève, tout le monde le reconnaît. » Et il n'ajouta mot. Il confia la direction de ses compagnons à Dieu qui fera apparaître parmi eux qui il veut[8].

Le futur maître n'est, donc, pas désigné unilatéralement et explicitement par le fondateur. L'héritier sera désigné par Dieu. Cette désignation est manifestée par une *himma* qui est une lumière divine irradiant le corps du saint et l'institue comme maître incontesté, semblable à la clarté éclatante du soleil. La légitimité du maître est dans sa luminosité solaire ; il irradie tout ce qui l'entoure. Cette irradiation rappelle le surnom de l'imam des Almohadees, Ibn Toumert. En effet, il est surnommé le « tison » (*asafu*) qui éclaire la nuit ses partisans, les enflamme, les fait transcender leur individualité et leur quotidien pour les élever jusqu'au firmament. Le saint est alors un astre de vie. Sa lumière déchire la nuit et anime le monde. Et personne ne peut l'ignorer.

> Elle ne le quitte jamais au point d'oublier inconsciemment l'indulgence. Il est alors semblable à la tempête rugissante qui écrase tout devant elle. Elle l'accompagne quand il marche, dans le *dhikr*, dans la prédication, quand il mange et dans tout travail. Ni la chaleur, ni le froid ne peuvent s'y opposer. Elle fait traverser au maître l'intensité de la chaleur et du froid ; elle rapetisse tout grande chose.

Le maître est habité par sa *himma* qui est semblable à une tempête, un déferlement des forces du vent auquel rien ne peut résister et ce sans relâche. Que ce soit dans les travaux manuels ou spirituels, que ce soit face aux pouvoirs politiques (*ru'asâ'*), elle soumet tout, écrase tout devant elle et ne s'arrête que lorsque tous « reviennent vers l'adoration de leur maître ». Là encore, le but reste le même

---

[8] *Tiryâq*, p. 17.

que précédemment : l'élévation, la transcendance de l'humaine condition vers un horizon divin.
Un de ses disciples avait fait un rêve avant, justement, de s'affilier à la confrérie. Voici ce rêve :

> Le maître s'est transformé en un grand oiseau qui se jette sur de nombreux hommes rassemblés dans une plaine. Chaque fois qu'il se jette sur eux, il en transporte un nombre conséquent. Durant son vol, les hommes s'échappent de sa main un à un jusqu'à ce qu'ils s'échappent tous. Puis il revient pour se jeter encore sur eux. Chaque fois il arrive la même chose. Je me suis dis alors : « Il faut que je sache quelle est la cause qui fait tomber ces gens des mains du maître. » Je me mis à les fouiller. Je découvris alors qu'ils avaient aux pieds des entraves lourdes. Je me suis dis : « Est-ce à cause de ces entraves qu'ils tombent par terre ? » Je me mis à donner ma main rapidement au maître pour voir si je n'avais pas d'entraves aux pieds moi aussi ? Le maître m'observa et me dit : « Tu n'as pas d'entrave aux pieds[9]. »

La métaphore de l'oiseau qui enlève des hommes thématise, encore une fois, la transcendance et l'élévation avec plus de réalisme. Néanmoins, ce texte montre qu'elle ne réussit pas toujours. L'attirance terrienne est si forte que les hommes retombent de cette élévation. Nous sommes là devant un récit semblable au mythe platonicien de la caverne. Les hommes élevés jusqu'au firmament retombent sur terre car enraciné dans la glaise ; ils sont aveugles à leurs entraves. Le maître est donc celui qui tente de faire transcender ces entraves terriennes aux hommes.
Dans sa clarté solaire ou dans son apparence de volatile, le maître a pour fonction l'élévation de ses disciples et de leurs familles. Cette élévation spirituelle et morale ne peut se réaliser dans le cadre d'un rapport de domination brutal de type sultanien, par exemple. Dans une rencontre entre le maître et le caïd Goundafi, ce dernier exprime son admiration devant le comportement des disciples du cheikh. Le maître lui répond que c'est grâce à l'éducation des coeurs qu'il peut arriver à ce résultat. Ce qui signifie que le chef politique, lui, ne s'occupe pas du tout du coeur de ses partisans ni de leur éducation. Il n'est pas éducateur du tout. C'est pourquoi il paraît difficile de fonder le pouvoir politique sur le pouvoir soufi. Qu'un soufi s'oriente vers le

---

[9] *Idem*, p. 30.

pouvoir politique, les exemples ne manquent pas. Il y en a un des disciples du maître d'Ilγ qui en a fait l'expérience. Pourtant, ni son cheikh ni ses compagnons les plus rigoureux ne l'ont suivi[10]. Certains l'ont même blâmé.

Figures familiales

Le maître est comparé au mâle dans les rôles suivants : le père, l'époux et la mère.

La métaphore paternelle souligne d'abord la filiation. En effet, la filiation spirituelle est comparée à la filiation générationnelle :

> « Les soufis disent que ton géniteur (*wâlidu-ka*) c'est ton père (*abû-k*). Contente-toi de lui quel qu'il soit pour que tu sois relié à la chaîne des ancêtres. Si tu te détournes de ton père qui t'a mis au monde et tu le méprises pour t'affilier à quelqu'un d'autrte que lui qui t'apparaît meilleur que ton père réel, tu as alors coupé de tes propres mains la chaîne de ta filiation. Ainsi il en est du maître qui t'a fait goûter le premier verre. Si tu lui es fidèle, tu te contentes de lui et concentres ta *himma* sur ce qu'il a, tu obtiendras tout ce que tu voudras.[11] »

Le père géniteur est donc un repère fondamental. Le cheikh de Ali a respecté cette hiérarchie. En effet, Ali était novice chez son maître malgré la refus de son père. Ce dernier sut où il était et partit le chercher. Ali ne voulait pas le suivre, mais le maître lui ordonna de repartir avec son père. La filiation générationnelle prime ; c'est pourquopi la filiation spirituelle se fonde sur elle quand elles ne se confondent pas toutes les deux[12].

---

10 Les tentatives des mahdis pour s'emparer du pouvoir ne trouvent guère de sympathie chez les hagiographes. [...] : « La perception du pouvoir est négative et la tradition scripturaire foisonne de jugements sévères ; pour la majorité des hagiographes, le pouvoir est une souillure qui expose à toutes les tentations et met en danger le salut de celui qui l'exerce.»., H. Ferhat, *Le soufisme et les zaouyas au Maghreb*, p. 77.

11 *Taryâq*, p. 102. On ajoutera que cette restriction de l'initiation à un seul maître est tardive. Abû Yaεzâ ne la connaît pas. Bellil signale que, dans le Gourara, plus on a de maîtres plus le saint a de prestige pour fonder sa confrérie même si, comme pour Abû Yaεzâ, il faut une autorisation d'un ultime maître.

12 C'est d'ailleurs le cas depuis, au moins, le 17ème siècle. Des familles « maraboutiques » se sont ainsi constituées. La sainteté devient un héritage familial et non plus strictement spirituel.

Ce père est un père nourricier. La nourriture qu'il prodigue est le lait[13], motif ambivalent, certes, mais qui ne peut qu'évoquer le Prophète lors de son voyage nocturne à Jérusalem. C'est là, en effet, qu'il reçut trois breuvage dont le lait et le vin : il choisit le lait. Boisson et nourriture divines et spirituelles, donc.
De plus, ce père est un patriarche qui règne sur une maisonnée. Le cheikh Ali a lui-même organisé sa vie familiale ainsi et parle de ses disciples comme s'ils étaient ses enfants. De ce point de vue, le modèle familial et paternel est le modèle patriarcal[14].
La seconde métaphore est celle de la mère qui allaite son enfant. D'après la maxime 42 de cheikh Ali :

> « Chaque fois que le besoin des disciples augmente le don divin augmente chez leurs maîtres comme le sein qui déborde de lait chaque fois pour assouvir la faim de l'enfant. Si celui-ci s'arrête de téter, le lait tarira[15]. »

Le maître allaite le disciple comme la mère allaite son enfant. Le maître serait, donc, mis dans une position féminine et non dans position masculine comme dans la métaphore paternelle. Ce double positionnement traduit le statut ambivalent du maître[16]. En d'autres termes, le maître est un père-mère nourricier.
Notons toutefois que la métaphore ne concerne pas l'ensemble du corps maternel, mais uniquement son sein. Le saint est représenté par une métonymie du corps maternel qui symbolise, justement, le maternel nourricier, le sein. Le saint est un sein dont la fécondité est intarissable. Il est source de vie pour autant que celui qui veut vivre vient s'en nourrir[17].
La métaphore maternelle n'investit pas seulement le sein nourricier, cet objet partiel du corps maternel, mais elle engage ce

---

13 *Taryâq*, p. 20.
14 Le modèle familial évoqué ci-dessus (chapitre 2) n'est pas une vue de l'esprit. Ce qui devait inspirer les anthropologues et politologues dans leur explication des institutions politiques berbères.
15 *Op . cit.*, p. 117.
16 Ce qui contredit, encore une fois, l'analyse de l'anthropologie politique du chapitre précédent.
17 Il s'agit donc de la volonté du disciple. Nous verrons plus loin, dans ce chapitre, que le choix libre du novice de s'engager dans la confrérie est requis. Or, ce principe est contraire à une éducation autoritariste sauf si le choix est perverti. Il serait alors important d'étudier les mécanismes de cette perversion. On pourrait aussi dire que les disciples sont des cas psychologiques ; il faudrait alors expliquer comment une telle masse se reconnaît dans cette institution pour s'y consacrer toute sa vie.

que l'on peut qualifier, à la suite du psychanalyste anglais Winnicot, la bonne mère. Lisons :

> « Le maîttre éducateur est semblable à la mère qui allaite et éduque. Elle ne ressent pas de dégoût face aux saletés de ses enfants ni tout ce qu'ils peuvent faire[18]. »

On notera que la mère est toujours associée à celle qui donne le sein (*murḍiʿa*). Toutefois, il y a deux différences à ne pas oublier : la différence sexuelle entre le saint et la mère et, surtout, le fait que la mère allaite pour la vie de son enfant ici-bas alors que le maître allaite pour la vie éternelle[19]. Là encore, la mère est la figure du concret : elle permer d'incarner, de faire apparaître concrètement le rôle du saint par rapport à son disciple.
Cette image de la bonne mère qui est, par conséquent, loin de l'autoritarisme est renforcée par une attitude très scrupuleuse du maître et qui relève d'une grande éthique dans l'attitude de l'adulte vis-à-vis de l'*infans* :

> « Le maître est celui qui est capable de marcher sur des oeufs sans qu'aucun oeuf ne casse sous ses pieds parce qu'il sait comment agir[20]. »

La dernière métaphore à considérer est celle où le maître a le statut de mâle et le disciple celui de femelle. Certes, il y a effectivement des textes où le maître est en position de mâle et le disciple en position de femelle. Le premier est circonscrit aux conséquences du rapport sexuel[21] ; le second est assurément plus ambivalent :

> « Désirer son maître et ses condisciples est un signe de maîtrise de la voie pour le *fakir*. Quand le désir du disciple est intense qu'il aille vers eux [les condisciples], qu'il fasse comme l'épouse en colère dans la maison maritale. Lorsqu'elle est fâchée et qu'elle fulmine de colère, elle s'en va immédiatement chez sa famille. Elle n'attend nullement de ramasser ses effets ni de s'habiiller ou de mettre ses bijoux. *Lorsque le désir atteint le disciple,*

---

[18] *Taryâq*, p. 51.
[19] *Idem*, p. 119.
[20] *Taryâq*, p. 126.
[21] *Idem*, p. 96 : la comparaison est centrée sur la rencontre entre une femme et un homme directement engagé dans la fécondation et l'enfantement.

> *il faut que ce dernier coure vers son maître pour qu'il en reçoive la greffe*[22]. » (C'est moi qui souligne).

Le rapport maître-disciple est, certes, comparé au rapport sexuel. Néanmoins, ce texte n'est pas aussi clair qu'il paraît. D'abord il insiste sur le désir du disciple qui est comparé au désir de l'épouse pour sa propre famille quand elle est chez son mari. Il ne s'agit pas d'un désir pour le mari, mais d'un désir pour ses parents. En aucun cas il n'est question de désir amoureux et sexuel d'une femme pour un homme. En d'autres termes, c'est l'objet du désir amoureux et sexuel que la femme quitte pour un désir autre, celui de sa famille, un désir chaste. Or, c'est justement ce désir qui doit animer le disciple. C'est dire que la confrérie et son patron représentent la famille (les parents) du *fakir*, espace de protection, de refuge et d'amour chaste.

Néanmoins, ce désir qui délie le disciple de ses liens familiaux, amoureux et sexuels, oriente vers un objet : la greffe à recevoir du maître laquelle, rappelons-le, évoque plus le résultat d'un rapport sexuel – la fécondation et l'enfantement – que l'activité d'un jardinier à laquelle peut orienter le terme *talqîḥ* (greffe)..

La métaphore du désir vise une double réalité du maître : il est celui auprès de qui le disciple trouve réfugie lorsque la vie quotidienne l'accable et celui qui soulage cette colère par une greffe, celle de son charisme.

Cette fonction de refuge est explicitée ailleurs comme suit :

> « Dans son enseignement il dit : « Le fort influence toujours le faible matériellement ou spirituellement. Comme l'invocateur de Dieu qui est fort influence l'ignorant. De même l'ignorant fort influence l'invocateur faible de Dieu, celui qui n'invoque pas avec *himma* et ne dispose pas de l'état qui puisse l'y pousser. C'est pourquoi il faut que le *fakir* soit comme une femme. Qu'*il ne témoigne d'un amour débordant, ou d'accueil amical [...] qu'à ses frères qui invoquent Dieu et l'aident dans son but.* S'il ne fait pas attention, il risque de rencontrer un ignorant puissant, de ceux dont l'ignorance est dense, qui l'influencera par le regard. Car le regard de celui qui est aliéné par ici-bas influence le croyant faible[23]. » (C'est moi qui souligne).

Toutes les métaphores présentant le rapport maître-disciple comme équivalent au rapport mâle-femelle ont, donc, les

---

[22] *Ibidem*, p. 129 ; *Munya*, p. 14.

[23] *Taryâq*, p. 117.

caractéristiques suivantes : (i) le seul rapport mâle-femelle invoqué est celui du mariage (époux-épouse), c'est-à-dire le plus éloigné de la nature et, par conséquent, le plus codifié par la culture islamique, (ii) ce rapport est abordé avec maintes précautions dans la mesure où l'objectif visé n'est pas l'acte sexuel mais son résultat, la progéniture. Or, l'on sait que le mariage musulman est orienté par l'orthodoxie vers la progéniture. C'est son utilité première. La métaphore ne vise, donc, pas le plaisir dont elle se défie, mais l'utilité qui est une catégorie éthique, morale et juridique. Tout acte qui n'a pas d'utilité pour le croyant est blâmable.

Figures professionnelles

Le maître est comparé à une multitude d'artisans, au pasteur[24] qui est un topos utilisé aussi pour le sultan[25], au pêcheur[26], au crieur public[27]. Chacune des trois comparaisons vise une fonction du maître.

Encore novice, le cheikh rêve qu'il est pasteur ; il garde des ovins innombrables. Il le raconte à son condisciple, futur rival pour remplacer leur maître décédé, qui l'interpréta violemment comme une obsession familiale. Parvenu au maître, le rêve est interprété dans un sens métaphorique prémonitoire : les ovins sont les futurs disciples dont il sera le maître. De plus, le pasteur est celui qui guide et discipline ses passions[28]. En d'autres termes, la métaphore du pasteur insiste sur la fonction de la guidance, de la protection et de la pacification des passions dont le maître a la charge.

Quant à la métaphore du pêcheur, elle souligne deux aspects. Le maître est un pêcheur expert : il sait que la meilleure pêche se fait dans une mer agitée et non quand elle est calme. C'est donc en temps de crise que les disciples peuvent affluer[29]. Le second aspect concerne le pouvoir du maître sur ses disciples. Ce pouvoir est figuré par le fil du pêcheur, un fil très long qui fait croire au disciple-poisson éloigné de son maître qu'il est libre de ses mouvements dans l'eau jusqu'au moment où il est attiré même de

---

24 *Taryâq*, p. 20 et p. 125.
25 J. Dakhlia, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Aubier, Paris, 1998.
26 *Op. cit.*, p.128, 131 et 143.
27 *Idem*, p. 148.
28 *Munya*, p. 12.
29 En effet, les temps de crise sont souvent les sécheresses nombreuses dans ces contrées, les guerres, la pauvreté presque endémique..

loin. Aussi loin que réside le disciple, la puissance du charisme du maître l'atteint et ne peut lui échapper. La maîtrise est ainsi une expertise, certes, mais fondée sur la puissance du charisme qui, lui, est un don divin.
La métaphore du crieur public insiste sur le fait que le maître n'est propriétaire de rien ; le crieur ne possède rien, il est un intermédiaire entre les disciples et une parole transcendante entre eux et Dieu. Cette fonction sera développée dans les chapitres 4 et 8.

Figures religieuse
Dans ce registre le maître est comparé à Dieu et au prophète.
L'identification au Prophète est omniprésente. Citations explicites ou intertextualités en témoignent. Pour montrer cette omniprésence, il suffit de rappeler cette comparaison anodine entre sa mort et celle de sa fille aînée à la mort du Prophète et de Fatima[30]. Dans le même registre, on peut rappeler son choix de construire sa zaouia mitoyenne à son habitation, mimant ainsi le Prophète qui, une fois installé à Médine, bâtit sa mosquée dans la mitoyenneté de son habitation. L'identification au Prophète est majeure par rapport à toutes les autres identifications précédentes. Les métaphores relatives à Dieu sont très rares et moins évidentes. En réalité, la seule qu'on peut relever est une intertextualité dont le lexique et la syntaxe évoquent Dieu tel qu'il est décrit par le Coran. Le maître possèderait, nous dit on, un regard omnipotent. Cette omnipotence est exprimée dans un discours mimant un verset coranique parlant de l'omnipotence de Dieu[31]. Néanmoins, nous verrons que la parole du saint est une parole hétéronymique. Le sens minimal de cette hétéronymie est que le saint est une sorte de prophète.

Au terme de cette enquête, on peut caractériser le saint par rapport au disciple comme un rapport de guide, de protecteur, de nourricier, d'éducateur.
Si ce rapport est fondé sur l'omnipotence du maître, qui pourrait conduire vers une certaine tyrrannie, il est bien souligné que l'acceptation du disciple est nécessaire malgré la puissance du charisme du maître. Mieux, il est déclaré que la puissance du maître n'a d'existence sans la demande du disciple comme si

---

30 *Op. cit.*, p. 211.
31 *Idem*, p. 121 et pour le Coran SourateLVII, verset 4. Signalons que ce regard omniprésent est aussi accolé au sultan.

c'était le disciple qui fait le maître. De plus, le disciple accompli est celui qui aurait acquis un savoir autonome de celui du maître. Toutes les métaphores qui impliquent des rapports de domination sont soigneusement orientées vers ce qu'elles veulent figurer, une fonction utilitaire du saint. Toutes ces fonctions peuvent se résumer en une : le maître comme révélateur des potentialités du disciple, en tant que sujet accédant à la science de lui-même, de Dieu qui est en lui. Venons-en maintenant à ce sujet.

2. *LES TERRITOIRES ET LES HOMMES*

Si l'on représente la zaouia par un cercle, on peut énoncer que ce cercle est habité par les disciples appelés *munqaṭiɛûn* et *mutajarridûn* ; un second cercle l'encadre ; il est habité par les disciples appelés *mutasabbibûn* et un troisième, celui de toute la population objet des pérégrinations des premiers et, parfois, en compagnie des seconds.
Qu'est-ce qui caractérisent ces groupes ?

Espace et population couvertes par la Zaouia
Les populations visitées par les disciples du maître conduits par lui ou par un de ses aides s'étendent à tout le Souss jusqu'au Touat en passant par le Dra, Tafilalt et Figuig[32] à l'est et à la ligne Essaouira-Marrakech au nord[33]. Même si elle s'est cantonnée dans le sud du Maroc, il reste qu'elle déborde sur les frontières du territoire où elle est née.

(a) Souss : presque toutes les tribus.
(b) Haut-Atlas : vallée d'Imi n Tanout, Mzouda, Guedmioua, Frouga, Mejjat, vallée du Nfis, Mesfioua, Ayt Ouaouzguit, Draa et Ayt Atta.
(c) Haouz : Rehamna, Chiadma, Marrakech, Safi, Essaouira.
(d) Est et Nord-est : Tafilalt, Béchar, Oujda et sa région.
(e) Centre : Zaer, Tadla.
(f) Sahara : tribu Rguibat[34].

---

[32] *Taryâq*, p. 26.
[33] Sa seconde pérégrination l'emmena à Ida ou Tanan, chez la tribu des Ḥaḥa, puis à Essaouira (*Taryâq*, p. 27)
[34] *Idem*, pp. 206-207.

Ces territoires ont été parcourus par le maître et ses disciples ou remplacés à la tête de ces derniers par un de ses aides. De ces territoires viennent des délégations à la zaouia d'Ilɣ.
Il fonda aussi dans ces territoires des annexes de sa zaouia. La liste de 105 institutions dont 82 sont bâties par le maître est dressée par al-Sûsî[35].
La population est variée sur le plan géographique (Sahara, montagnes, côtes atlantiques et plaines du Souss et du Haouz) ; elle est variée sur le plan socio-économique puisqu'elle est constituée d'oasiens, de jardiniers, d'éleveurs, de pêcheurs, de commerçants et d'agriculteurs. Sur le plan culturel, elle est arabophone et berbérophone même si ce dernier élément est le plus dominant ; elle est massivement analphabète malgré la présence d'un grand nombre d'écoles coraniques villageoises ou de médersas moins nombreuses mais dynamiques. Cette population est visée par la zaouia dans un échange : son éducation religieuse contre des dons qui subviennent aux besoins de nourriture et d'habillement des disciples et de leur maître.
L'éducation religieuse consiste en plusieurs pratiques. La première est le prêche qui a lieu dans la mosquée du village s'il y en a une, sinon la place du village en fera office ou chez l'habitant. Ce souci éducatif était très présent dès le départ chez le maître :

> « Au début de son magistère, après la fondation de la zaouia d'Ilɣ, le maître avait l'habitude de ne jamais rater un rassemblement humain comme les grands *moussem*-s, les grandes fêtes organisées autour des mausolées et qu'on appelle de manière coutumière *lmeεruf* [36]. Il y allait avec ses compagnons et s'adressait aux présents pour y répandre les couleurs du *waεẓ*, ouvrir les pages de l'unicité divine, apprendre à la populace les choses de leur religion, les suivre un à un et les questionner sur l'unicité divine, la pratique des obligations de l'islam, sur les choses concernant leur famille : est-ce que les femmes prient ? Est-ce que les enfants vont à l'école ? Est-ce que les ordres et les interdictions divins sont appliqués ? Il ne négligeait jamais cela dès qu'il se trouvait devant un rassemblement. Des *dhikr*-s et des prières sur le Prophète exécutés par ses compagnons entrecoupaient son prêche[37]. »

---

[35] *Taryâq*, pp. 207- 208.
[36] On a transcrit ce terme comme s'il était berbère ; il l'est dans ce contexte car si on le transcrivait comme terme de l'arabe classique il serait incompréhensible pour un Berbère.
[37] *Idem*, p. 26.

Voici comment al-Sûsî rapporte une scène décrivant l'entrée des disciples de son père dans un village, entrée impressionnante pour les villageois :

> « Lorsqu'ils arrivent dans un village, leur habitude consiste à ouvrir le *dhikr* spécial pour la circonstance ; c'est « Allah, Allah, Allah, il n'y a de dieu qu'Allah ». Ils l'entonnent sur un rythme unique, extraordinaire et provocateur d'émotion ; une partie du groupe est silencieuse quand l'autre chante et vice versa. Ce *dhikr* est la première chose qui ébranle les cœurs des villageois et tout ce qui y vit accourt. Ils regardent ce grand rassemblement bien ordonné (*munazzam*,) comme la marche d'une armée puissate (*tu'da*) et en ordre (*tartîb*). Ils ne se retournent, ni ne se pressent en foule, ni ne se poussent ; puis ils concluent le *dhikr* devant la mosquée. Ils y entrent en chantant ce même *dhikr* mais avec un autre rythme. Ils se rangent dans la salle de prière et entonnent le *dhikr* de la *εimâra* en le chantant, puis ils s'assoient et font suivre un autre *dhikr* dont les chanteurs compétents disent un vers qui dit « Salut à vous et bénédiction de Dieu sur vous ! Acceptez-vous ceux qui vous rendent visite au nom de Dieu ? » C'est une déclaration à l'intention des villageois pour leur signifier que le but est uniquement Dieu et non les dons matériels[38]. »

La suite de la cérémonie se présente comme suit :

> « Chaque fois qu'il arrive dans un village, il appelle tous ses habitants la nuit. Les hommes se rassemblent d'un côté, les femmes de l'autre. Il ordonne alors à un prêcheur de ses compagnons de se lever et de scander, avec une voix mélodieuse, les poèmes-sermons chleuhs (*waεẓ*) tel que ne pas être dupe de la beauté de la vie ici-bas et se remémorer de la mort. Ils parlent aussi du bien et de la paix pour les cœurs qu'il y a à obéir à Dieu, du gain qu'est le paradis dont les dimensions englobent les cieux et les terres. On décrit le paradis prêt à recevoir les croyants. Ils décrivent aussi l'enfer et les différents supplices de ses divers étages. Le maître ponctue de ses paroles la récitation de ces poèmes. Il explique le Coran ou le Hadith ou invoque des paroles de savants ou excite les désirs vers le repentir, le droit chemin, l'éloignement des maux. Son prêche emporte les cœurs car il sait comment prêcher auprès de chaque catégorie avec ce qui lui convient. Il continue ainsi jusqu'à ce

---

[38] *Taryâq*, p. 92.

> que hommes et femmes commencent à pleurer très fort. Il leur demande de se repentir immédiatement alors que leurs ccœurs tremblent de l'effet de son prêche[39]. »

En parcourant donc cet immense territoire et en y exerçant ce magistère, le maître pratique ce que J. Berque traduit par la commanderie du bien et l'interdiction du mal. Mais il va plus loin puisqu'il s'institue comme autorité sur l'ensemble de cette population, autorité spirituelle, certes, mais autorité capable de les influencer au point de leur arracher des larmes, signes d'un profond repentir.
Cette autorité lui permet de changer des mœurs et des comportements culturels très anciens et très ancrés chez ces populations[40]. C'est ainsi qu'il interdit la mixité dans les rassemblements y compris dans les fêtes ; il interdit la musique et la danse[41].

---

[39] *Idem*, p. 33.
[40] C'est ainsi qu'il a essayé d'interdire des pratiques ancestrales : mixité, le visage et la chevelure non voilée des jeunes filles de Ida ou Zekri et la fête dite *Idernan*. Pour une description de cette fête voir Jean Podeur, *Textes berbères des Aït Souab. Anti-Atlas, Maroc*, Aix-en-Provence, Edisud / La Boîte à Documents, 1995, pp. 104-105. On y verra que la population motive la tenue de cette fête fort ancienne par un argument islamique : c'est un clerc qui aurait décidé de sa tenue. Ce qui montre un des processus d'islamisation des traditions berbères.
Mais, parfois, il échoue. En témoigne ce cas : « Une fois, le maître était dans les hauteurs du Grand Atlas avec ses compagnons entourés des villageois. Il les interrogeait à propos de leur religion comme de coutume. Il demanda à l'un d'eux : « Quelle est ta qibla ? – La maison sacrée de Dieu ; - Qui y est enterré ? – Dieu, qu'Il soit béni et très Haut. » Le maître se mit à réfléchir puis se dit comme s'il se faisait des reproches : « Rentre chez toi Ali et abandonne l'éducation des hommes même si, parmi eux, il y a des gens qui ont tué Dieu et l'ont enterré dans sa qibla. » Ce genre de réponses s'est répété chez les gens de l'Atlas en raison de leur ignorance. Ils ont un orgueil (*hanεajiyya*) qui les empêche d'obéir à celui qui les éduque. Le maître continua avec eux jusqu'au jour où il leur dit : « Adieu, gens de l'Atlas, jusqu'à ce qu'on nous autorise le sabre. » Il voulait dire qu'ils ne se soumettront à la vérité que par la force. » (*Taryâq*, p. 35) On notera donc que la violence de la force militaire n'est pas exclue du programme du maître et de la zaouia. Il suffit qu'ils y soient autorisés. Un rêve ou une vision du prophète, comme celle qui lui a permis de construire sa zaouia, suffira. Dans tous les cas, le maître n'adopte pas la position du savant qui admoneste ou conseille au pouvoir politique de sévir contre les nouveautés blâmables (*bidεa*).
[41] *Taryâq*, p. 26. Cette interdiction a une histoire très intéressante à étudier. On en trouve les traces dès l'islamisation de l'Afrique du Nord. Les fêtes berbères étaient les plus visées. Voici, par exemple, comment un jurisconsulte du 16ème siècle traite ce problème : « Les vociférations des Berbères lors de leurs fêtes de

Le maître est en position de propager son idéologie religieuse et, pour peu qu'il puisse vouloir utiliser cette force pour un programme de réforme qui englobe tout le pays, qui peut l'en dissuader ? On comprend pourquoi les sultans ne peuvent que se méfier de ce personnage dangereux pour leur pouvoir sur les hommes.

Les disciples séculiers (mutasabbibûn)

Le terme désignant ce groupe est le participe actif du verbe *tasabbaba* qui signifie s'adonner au petit commerce, être marchand de. Cet usage est normal en milieu chleuh, surtout pour les marchands en ovins. *Lmusebbib* (pl. *lmusabbibîn*[42]), en chleuh, dénomme exclusivement le marchand de bétail. Mais *tasebbabt* est le terme générique pour désigner le commerce.
Toutefois, le verbe *tasabbaba* a un autre sens qui est « être la cause de.. ». C'est ce sens qu'il a en arabe marocain alors qu'en chleuh on dira *iga ssbab*[43] (il est la cause de). On peut dire qu'il s'agit là du sens littéral d'où dérive le sens marchand du terme. C'est, en tout cas, ce qui explique le sens qu'il a dans le texte d'al-Sûsî. Lorsque le maître ordonne à ses premiers disciples : « *tasabbabû ka-nnâs*[44] », il leur demande de gagner leur vie, de travailler pouri vivre de leur travail comme tout le monde, d'être les producteurs de ce qui les fera vivre. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'il est utilisé dans les biographies des savants et des soufis au 16ème siècle. En effet, on lit dans *Dawḥat al-nâcir* :

> « Il [Aḥmad Zarrûq] interrogera les jurisconsultes (*fuqaha*) sur l'origine de leur nourriture (*qût*). Quelqu'un lui répondit : « La grande partie de notre nourriture vient des *waqf* des cimetières. » Le maître commenta : « Il n'y a de force et de puissance si ce n'est en Dieu ! Vous vivez de la chair des morts[45]. »

Il est clair que l'origine de ce qui fait vivre savants et soufis doit être irréprochable. Mais ceci est un autre problème.

---

mariage et de leurs guerres sont une insulte à Dieu le Très Haut. », Ibn Ɛaskar, *Dawḥat al-nâcir*, p. 34.

42 On notera que le chleuh ignore le marquage de la catégorie casuelle de l'arabe et, dans l'emprunt, c'est le cas objet qui est systématiquement choisi comme en arabe dialectal d'ailleurs.

43 Selon la région, on peut aussi avoir *ssibab* et *ssabab*.

44 *Taryâq*, p. 60.

45 Ibn Ɛaskar, *Dawḥat al-nâcir*, 2ème édition, p. 49.

On notera que ce qui caractérise, donc, le disciple *mutasabbib*, c'est le travail pour gagner sa vie. Mais cet ordre est donné au disciple *mutajjarrid* [46]et non au *mutasabbib*. La différence, résiderait-elle dans le statut de ce travail ? En d'autres termes, le travail du *mutajarrid* serait-il exclusivement pour la communauté-zaouia et celui du *mutasabbib* pour soi et sa famille ? Pour répondre à cette question considérons une autre occurrence du terme.

Les *mutasabbibûn* sont les disciples qui reçoivent l'éducation du maître dans leur milieu naturel, c'est-à-dire sans qu'ils aient à rompre avec le contexte familial, social, économique et professionnel[47]. Le biographe note que les premiers disciples étaient sous ce régime[48]. Ce n'est que plus tard que la catégorie des *mutajarridûn* s'est constituée. Il en résulte que le travail pour soi et sa famille définit bien le disciple *mutasabbib* même s'il contribue à l'entretien de la zaouia. En effet, les *mutasabbibûn* exécutent des travaux en compagnie des *mutajarridûn* comme celui de bâtir, balayer les écuries, arroser les champs et les vergers[49], etc..

La non-rupture avec la société et la famille implique que l'homme se marie. En effet, les disciples *mutasabbibun* sont des *fuqara*-s mariés[50]. Pour ce faire ils n'ont pas besoin d'autorisation du maître contrairement au *mutajarridûn*. En effet, certains de ces derniers sont autorisés à se marier mais, dit le biographe, après maintes demandes et après évaluation du maître. C'est ainsi que certains qui ont reçu son autorisation ne font plus partie de ses pérégrinations et sont exemptés de servir la zaouia et le maître[51]. Certains sont qualifiés car « leur sperme est purifié[52]. »

Par ce statut, ces disciples ne vivent pas quotidiennement à proximité du maître. Ils en sont loin et, par conséquent, non assujettis à son éducation et à son contrôle.

Le disciple *mutasabbib* reste donc ancré dans son milieu et maintient ses relations familiales, sociales et économiques. Néanmoins, son éducation périodique par le maître ou ses délégués parmi les *mutajarridûn* leur confère un statut particulier : leur présence au sein de la population permet à la zaouia de

---

46 Il en est de même dans l'histoire de al-Cablî rapportée par al-Yûsî dans *Muḥâḍarat*, vol. 1, p. 318.
47 *Idem*, p. 67.
48 *Munya*, p. 5.
49 *Taryâq*, p. 97.
50 *Idem.*, p. 238.
51 *Idem*, pp. 10 et 13.
52 *Munya*, p. 11.

diffuser ses idées et de contrôler la société. Ce contrôle est accentué par les pérégrinations du maître et de ses disciples *mutajarridûn*.

Les disciples non séculiers (moutajarridûn)

Dans la zaouia vivent 100 disciples *mutajarridûn* [53]et le maître compte au total plus de 20 000[54].
Le statut de cette catégorie de disciples est très particulier sur deux plans : (i) celui de leur dénomination car on rencontre deux termes qui les désignent. L'un semble générique (*mutajjarridûn*) et l'autre plus particularisant (*munqaṭiεûn*), (ii) celui de leur fonction et des métaphores qui expriment cette fonction. Ce seront donc ces deux points qui seront considérés ci-dessous.

Problème de terminologie
A proprement parler, ils sont les vrais disciples du maître. Voici comment le biographe les présente :

> « Ils sont ses confidents (*εaybatu-h*), son entourage intime (*hicmatu-h*) et son armée, ses aides pour réaliser la mission divine pour laquelle il a été choisi (*intadaba*) pour la transmettre à la Umma[55]. »

Ailleurs, certaines expressions de cette présentation sont reprises et amplifiées :

> « J'ai considéré que tout cela ne suffit pas à faire connaître le maître tant que je n'ai pas fait connaître ses compagnons qui ont vécu avec lui jour et nuit car ils sont pour lui comme les soldats pour un chef conquérant ; ils sont sa force, sa main agissante, sa langue parlante et le miroir de la qualité de son éducation[56]. »

Deux dénominations les désignent : *mutajarridûn* et *munqaṭiεûn*. Que signifient ces deux termes ? Hammoudi les traduit par les « dépouillés » et les « coupés »[57] Le sens global des deux termes est

---

[53] *Taryâq*, p. 68.
[54] *Idem*, p. 228.
[55] *Taryâq*, p. 86.
[56] *Munyat*, p. 4.
[57] *Op. cit.*, p. 127.

bien celui-là mais il n'est pas certain que cette traduction soit suffisante.

En effet, *mutajarrid* est le participe actif de la 5ème forme verbale (*tajarrada* = se dépouiller soi-même) dérivée de la racine *JRD*. Le participe passif serait donc *mutajarrad*. Le contraste entre les deux formes est que la première est utilisée pour signifier que le sujet agit alors que la seconde dit qu'il est agi, qu'il subit l'action d'être dépouillé. Autrement dit, *mutajarrid* signifie « celui qui s'est dépouillé » et *mutajarrad* « celui qu'on a dépouillé. » ou « le dépouillé par quelqu'un ». Il est donc clair que le premier terme dit que le sujet est l'agent responsable de son dépouillement et le second dit que le sujet est dépouillé par un autre agent sans qu'il soit responsable de ce dépouillement. On peut donc en conclure que la traduction de Hammoudi est plus adéquate au participe passif et que, par conséquent, elle est inexacte si la lecture privilégie le participe actif. Les *mutajarridûn* seraient ainsi « ceux qui ont choisi de se dépouiller » et non des dépouillés passifs. Ceci se vérifie-t-il dans les exemples de disciples qui font partie de cette catégorie ? L'affiliation d'un disciple à la confrérie, est-elle un acte volontaire ? Comment se déroule cette affiliation ? En voici un exemple :

> « Sidi Saεîd al-Wajjânî, parmi les grands compagnons du maître, passait en voyageur devant la zaouia. Il s'y arrêta pour s'y réfugier de la chaleur. On l'invita à y passer la nuit pour se reposer de la fatigue du voyage. Mais dès qu'il a vu ce que vivaient le maître et ses compagnons il oublia le but de son voyage et fut vaincu dans son coeur (*γuliba εalâ lubbi-h*) et il dit au maître : « Par Dieu, Monseigneur, mets-moi aux pieds une entrave (*qayd*) quand tu me verras te vouloir quitter. » Le maître lui répondit : « Tu l'es. Désormais tu n'as pas besoin d'entrave d'homme[58]. »

La première chose qui frappe est le hasard de la rencontre entre le voyageur et le maître. Ce n'est donc pas par volonté que le futur disciple s'est trouvé dans la zaouia, c'est par un pur hasard doublé

---

[58] *Idem*, p. 27 ; voir aussi *Munya* (p. 14) où les termes de la déclaration du disciple sont différents malgré leur insertion en style direct : « J'ai trouvé maintenant ce que je cherchais. Par Dieu, Monseigneur, ne me libère plus. Lorsque je te dirai de me renvoyer, sache que je serai devenu fou, déraisonnable ; entrave-moi (*awthiq-nî*) et ferme solidement mon entrave (*withâq-î*) » La réponse du maître fut celle-ci : « Tu es sous entrave à partir de maintenant. ».

d'une contrainte climatique, la chaleur. Cela lui a permis d'assister à un rituel rapporté dans *Munya*[59]
L'invitation à passer la nuit n'est pas très précise : vient-elle du maître ou de quelque disciple ? Le narrateur ne le dit pas. Mais on sait que rien n'échappe à la vigilance du maître de la zaouia. Si l'invitation ne vient pas de lui il a certainement été consulté ou mis au courant. Toutefois, une invitation peut être refusée. En l'acceptant le futur disciple exerce encore son libre arbitre.

C'est ainsi qu'il a vu ce qui l'a décidé à rester. Est-ce une décision réfléchie ? Le texte souligne trois événements qui vont à l'encontre du libre arbitre du sujet : (i) la rapidité avec laquelle ce qu'il a vu provoque l'oubli du voyage, (ii) la défaite de son *lubb* et (iii) la déclaration de sa soumission au maître. Mais c'est dans *Munya* qu'est précisé l'événement décisif : en participant au *dhikr*, il guérit d'une déformation faciale. C'est cela qui a atteint subitement le sujet comme le coup de foudre atteint le sujet amoureux. Il anéantit sa volonté et le pousse à la déclaration d'amour / d'engagement. Si tel était le cas, il est clair que le sujet conscient et maître de lui-même s'est évanoui, fasciné, subjugué par la beauté de ce qu'il a vu et, en s'y abandonnant, il abdique son libre arbitre. Peut-on dire alors que le sujet est passif ?
Certains le pensent. Par exemple la population parmi laquelle vit le maître :

> « Les voisins de la zaouia décrivaient le maître comme un magicien. Ils disaient que s'il n'était pas un magicien futé il aurait été incapable de s'accaparer des cœurs de ces nombreux groupes[60]. »

L'évanouissement du libre arbitre du sujet s'expliquerait ainsi par la magie du maître qui s'accaparerait et subjuguerait les cœurs. En cela il est semblable à une belle ensorceleuse dont tous les atours mettent à genoux les hommes et en tombent amoureux. De ce point de vue, le sujet n'est pas passif mais vaincu. C'est très exactement ce que dit le texte. Cette défaite est obtenue magiquement sans que le sujet ait à livrer bataille. De plus il y est consentant au point de demander à être entravé dans le cas où son lmibre arbitre se réveillerait. De ce point de vue, la traduction de Hammoudi est pertinente et la grammaire contredit, donc, la

[59] *Munya*, p. 14.
[60] *Ibidem*, p. 27.

situation qu'elle prétend l'exprimer ; à elle seule, elle ne suffit pas pour mieux interpréter le texte. Mais d'où vient qu'on n'utilise pas le participe passif pour exprimer adéquatement la situation du sujet ?
Si au lieu de magie, on parle du désir du sujet ou, plus exactement, de l'éveil de ce désir, on dira alors que l'on a affaire à un autre sujet que le sujet conscient et maître de lui-même. Le sujet dont il s'agit est celui qui, à l'abord du surgissement d'une vérité nouvelle pour lui, défaille pour l'accueillir. On côtoie là ce que la psychanalyse appelle le sujet de l'inconscient ou ce qu'une certaine philosophie anti-cartésienne appelle sujet : le sujet n'est pas un donné, mais il est l'effet d'un événement dès lors qu'il défaille pour l'accueillir et l'endurer. Le nouveau disciple du maître d'Ilɣ est dans cette situation. En observant le maître et ses disciples, il a été en présence d'un événement qui a suspendu son libre arbitre pour accueillir cet événement. De ce point de vue, il n'est pas passif. Au contraire, il est au près d'un réel qu'il accueil et veut endurer. Ce que signifie sa déclaration : endurer et rester fidèle à cette rencontre. C'est pourquoi ce sujet-là n'est pas passif mais actif. Et c'est pourquoi le participe actif est requis et la grammaire fonctionne, ici, comme symptôme. On maintiendra alors la traduction de *mutajarridûn* : « ceux qui ont décidé de se dépouiller ».
Peut-on confirmer ceci par le terme *munqaṭiɛûn* ? Ce terme est dérivé de la racine *qṭɛ*. Il est le participe actif de la 8ème forme verbale (*inqaṭaɛa* = se couper de). Alors que son participe passif serait *munqaṭaɛun* (celui qui est coupé de). En d'autres termes, la forme active est équivalente à la forme pronominale en français et le participe passif correspond à la passivation de la forme pronominale française. Il est certain que ceci dépend de la nature des verbes à considérer. La règle ci-dessus est systématique quand il s'agit de verbes d'action. Or, *qaṭaɛa* (couper) est un verbe d'action et, par conséquent, la règle s'applique à lui. D'ailleurs, voici une définition qui confirme cette analyse grammaticale :

> « Sache aussi que les *mutajarridûn* se dit, dans les conceptions soufies, de ceux qui se consacrent exclusivement (*al-munqaṭiɛûn*) à un maître et s'engagent dans l'éducation au sens technique [du terme] présentée dans [le poème] à rime *r* de Sharîshî.[61] »

[61] *Munyat*, p. 4.

C'est d'ailleurs cet emploi que l'on trouve dans *Munya* chaque fois qu'il s'agit d'un disciple qui s'est consacré entièrement au service du maître et de la zaouia[62]. Deux traits sont retenus pour caractériser ces disciples : l'adoption exclusive d'un maître et l'engagement dans un processus d'éducation prédéfini. Les deux sont choisis par les concernés. Au 16ème siècle, l'emploi du terme dans ce sens est attesté à cette différence près : comme le principe du maître exclusif n'était pas encore à ce point dogmatisé, on se consacrait exclusivement au service de Dieu[63] en « se coupant des hommes la plupart du temps.»[64] Cette autonomie de la décision du futur disciple est attestée dans l'éducation soufie depuis le 16ème siècle au moins. Voici ce que dit un maître à son disciple :

> « Jette ton livre et creuse dans le sol de ton âme pour que jaillisse pour toi la source sinon va-t-en[65]. »

Ceci étant, l'analyse grammaticale et la définition conceptuelle recoupent-t-elles les situations concrètes rapportées par les notices biographiques des disciples du maître d'Ilɣ ? Pour répondre à cette question, on prendra le cas le plus exemplaire de Mohammed Fatḥa al-Zakrî. En quoi consiste cette exemplarité ?
Tout d'abord, c'est la place de sa biographie dans *Munya* qui attire l'attention du lecteur. Cette biographie est la première de l'ouvrage et la plus longue si l'on excepte une autre[66]. On y reviendra. Elle contraste avec la dernière car elle met en scène un personnage exemplaire sur tous les plans alors que celle-là traite d'un disciple prétentieux qui se comporte en faux maître et mourut fou[67]. Il est donc important de vérifier ce qui fait l'exemplarité de al-Zakrî.
Deux signes prémonitoires de son destin sont signalés dès le début de sa biographie : (i) il est d'une famille chérifienne mais cette famille était soucieuse de garder secrète cette ascendance par discrétion et humilité au point que ses voisins l'ignorent, (ii) dès son très jeune âge il s'intéressait aux *dhikr*-s.

---

[62] *Munya*, p. 11, 12 (On notera, ici, que le texte parle de « coupure totale », *inqiṭâɛ kullî*).
[63] Ibn Ɛaskar, *Dawḥat al-nâcir*, pp. 101, 122 et 139. On notera que le verbe ou le nom d'action est suivi de la préposition *ilâ* (vers, à).
[64] *Idem*, pp. 16, 40. On notera ici que le verbe ou le nom d'action est suivi de la préposition *ɛan* (de).
[65] Ibn Ɛaskar, *Dawḥat al-nâcir*, p. 29.
[66] Celle de Mouloud al-Yaɛqûbî, p. 53-58.
[67] *Munyat*, p. 123-124.

Il est le premier disciple extérieur à Ilɣ et le premier célibataire car les disciples d'Ilɣ étaient tous mariés et ne se réunissaient avec le maître que par convocation de ce dernier. Il resta célibataire toute sa vie. C'est d'ailleurs ce trait qui le distingue très fortement de Mouloud al-Yaεqûbî dont la biographie est la plus longue du recueil car ce dernier a insisté pour obtenir l'autorisation de se marier et il l'a obtenue.
Son affiliation s'est déroulée, comme souvent, lors de la rencontre du maître et de ses disciples lors d'une de leur pérégrination. Voici comment le biographe la présente :

> « Lorsque le maître est parti en première pérégrination dans sa tribu en l'an 1303 et au début de 1804 avec un grand groupe, il s'est laissé attiré (*injarra*) par lui vers ce que Dieu lui destinait. Il oublia sa maison et sa fortune et il se dissout dans les *fuqara*-s[68]. »

Comme on l'a vu plus haut, le disciple rencontre par hasard le maître et se trouve attiré par le groupe dans lequel il se dissout et en oublie les siens et sa fortune. Plus loin, il est dit que cet homme n'a jamais réclamé son héritage à sa famille[69]. Aidé en cela par les signes prémonitoires hérités de sa famille, son destin est tracé : il se laisse happer comme s'il n'attendait que cette rencontre. Comme toujours dans ce genre de cas, il fait sa déclaration de fidélité au maître qui consiste à vivre dans « l'anéantissement de son ego, délaissant ses désirs, tournant le dos à toute fortune en cheminant vers Dieu[70]. »
Fidélité et endurance font qu'il acquiert un statut incomparable auprès du maître. Il fut préposé à l'éducation des nouveaux disciples, à la gestion des biens agricoles de la zaouia tout en y travaillant de ses propres mains
Le biographe insiste aussi sur son extrême frugalité qu'il oppose à la conduite quelque peu gloutonne de certains disciples dont il avait la charge dans les terres de la zaouia ainsi que son souci de la retraite et de ne rencontrer les autres que dans la mosquée. L'auteur note ceci :

> « Il raconta que depuis sa coupure (*inqiṭâε-ih*), à cause de la vieillesse, avec le travail des champs, il lui arrive de rester des

[68] *Munyat*, p. 5
[69] *Idem*, p. 7
[70] *Ibidem*, p. 5.

> jours sans voir personne et sa seule préoccupation est la maîtrise de soi (*mujâhada*)[71]. »

En d'autres termes, cette coupure intervient à plusieurs niveaux : la famille et la tribu, la fondation d'une nouvelle famille, le travail lucratif, les hommes autres que les condisciples puis tout ce qui représente le dehors des murs de l'enceinte de la zaouia. On note ailleurs le cas d'un disciple qui « voile son visage pour ne pas être vu et ne voir personne[72] ». Le voile du disciple est plus opaque que celui de la femme. Par lui il devient aveugle au monde et aux hommes. L'idéale coupure est, donc, l'absence du visage et du regard humains, leur effacement et, par conséquent, le souhait de mourir au monde des hommes et des désirs mondains. Les *munqaṭiεûn*, ceux qui ont choisi la coupure en pactisant avec le maître, sont donc ceux qui ont choisi la mort de leurs désirs et comme ces derniers sont, pour eux, essentiellement liés au corps, ils sont coupés de la vie corporelle et voués à sa disparition. Les *munqaṭiεûn* sont ceux qui ont choisi cet anéantissement comme idéal de vie. Le maître le dit lui-même. Ils sont, dit-il, quand ils meurent de faim et qu'ils leur refuse de se rassasier chez un chef politique, « comme les morts ; il faut leur donner la prière comme aumône[73]. » Jeune, le biographe observait les disciples et raconte qu'il les voyait avec ses compagnons de jeu « inertes comme s'ils n'avaient pas d'âme[74]. »
On aura compris que, là encore, le sujet *munqaṭiε* est un sujet qui accueille en lui cet idéal et, par conséquent, il ne lui est pas imposé comme une contrainte. D'ailleurs, certains des disciples ne s'y conforment pas comme ce disciple exemplaire qui raconte son biographe :

> « Le maître me donnait beaucoup d'huile de la zaouia. Je le thésaurisais pour ne le donner à manger qu'aux *fuqara*-s qui passaient avec les troupeaux de la zaouia et qui manquaient de patience car ils proposaient chaque jour un plat comme s'ils n'étaient pas de « ceux qui ont choisi le dépouillement » *mutajarridûn*.[75] »

---

[71] *Ibid.*, p. 7.
[72] *Taryâq*, p. 28.
[73] *Idem*, p. 56.
[74] *Ibidem*, p. 86.
[75] *Munyat.*, p. 6.

On l'aura compris : les disciples du maître d'Ilγ ont une vocation angélique. Pour peu que cette vocation soit orientée pour concerner toute une population et qu'elle devienne un idéal éducatif à imposer, il est clair que le maître de ces anges dispose d'une arme redoutable d'autant plus qu'ils sont voués à l'anéantissement comme idéal. C'est pourquoi, encore une fois, le pouvoir politique ne peut pas ne pas s'en méfier d'autant plus que ce modèle de comportement et d'organisation a la sympathie du peuple et peut y adhérer facilement. C'est d'ailleurs ce que rapporte le biographe en écrivant :

> « Le regretté *faqîr* Mûsâ b. al-Ṭayyib m'a raconté que son maître al Ɛarbî al-Ṣamugnî lui disait en s'amusant : « Il ne reste à ton oncle maternel, le maître, que de recevoir l'allégeance (*bayɛa*) des gens pour devenir sultan. Il a acquis une grande stature, un immense pouvoir et une position suprême. Aujourd'hui, il n'y a plus personne dans ce pays dont on parle que lui[76]. »

Ce jugement montre bien que la zaouia a atteint un degré de développement critique tel qu'elle apparaît comme une force incontestable et qu'elle peut être tentée d'aller au-delà. Quoiqu'il en soit, il montre que sa transformation en sultanat est une possibilité logique de sa croissance.

Pour bien souligner cette possibilité de transformation de la zaouia en force de conquête du pouvoir politique, il est éclairant d'étudier les différentes métaphores utilisées pour décrire les disciples.

Pour conclure sur ce point, on retiendra que les disciples *mutajarridûn* et *munqaṭiɛûn* sont ceux qui, par leur engagement et leur endurance au service de la zaouia, restent fidèle à un seul maître car si « il est possible à une femme d'avoir deux époux, il est impossible au disciple qui veut arriver grâce aux conditions soufies d'avoir deux maîtres[77]. »

Les disciples comme force

En effet, les disciples sont décrits, parfois, de manière métaphorique par différents protagonistes.

C'est le biographe lui-même qui leur décerne la première caractéristique ; il les compare, implicitement, à la première communauté musulmane fondée par le Prophète. En effet, le

---

[76] *Taryâq*, p. 63.
[77] *Taryâq*, p. 102.

biographe énonce que « Dieu a uni leurs [des disciples] cœurs et ils ont fraternisé de manière divine », énoncé qui est un intertexte coranique cité par le biographe lui-même[78].
En donnant ce statut aux disciples, il donne au maître celui du Prophète. De plus, il indique bien que cette communauté religieuse, comme son modèle, peut se développer en une communauté politique. On ne dit pas que al-Sûsî l'exprime explicitement mais la référence au modèle historique ne peut ne pas le suggérer d'autant plus que les disciples font montre d'une grande force à la fois physique et morale ainsi que d'une détermination qui frappe les esprits.
Cette force est décrite par le maître lui-même en la comparant au souffre, à l'océan et à la montagne.
Le vrai disciple, dit-il, est « comme le souffre rouge dans chaque confrérie[79]. » Ceci renvoie à cette *himma* dont il est dit qu'elle est :

> « active, *ṣawwâla.* Elle déplace les montagnes de leur place, fait oublier aux mois [...] tous leurs désirs ; elle ignore tout désespoir et tout ennui ; pas de repos le long des jours[80]. »

Il en est de même dans leur activité spirituelle :

> «Il ne peut y avoir avec lui que les *janâdib*-s qui ne se taisent jamais, ne connaissent toujours que le cri (*surâx*), et que les vents violents dont le souffle ne s'arrête jamais[81]. »

La *himma* du disciple doit donc être active perpétuellement comme le souffre rouge. Telle est la vision qu'en ont les témoins.
La seconde métaphore est celle de l'océan :

> « Les gens de Dieu (*ahl Allâh*) sont comme l'océan ; le mort ne peut y rester, il le rejette vers le rivage [...] Leur aimant est semblable à celui du fer : il n'attire que celui qui est pur et vivant comme le magnétisme du fer n'attire que le fer seul et pas les autres minéraux[82]. »

---

78 *Idem*, p. 27.
79 *Ibidem*, p. 135. Le soufre rouge est un concept soufi bien connu. Son existence légendaire fait de lui une rareté, il symbolise l'homme sans égal. On peut aussi dire qu'il ,s'agit de celui qui blanchit les âmes comme on blanchit la laine, pratique marocaine, à la vapeur du soufre.
80 *Ibid.*, p. 30.
81 *Ibid.*, p. 31.
82 *Ibid.*, p. 142.

Ce qui caractérise donc la communauté des disciples, c'est d'être vivante non pas la vie mondaine des gens normaux mais une vie toujours en mouvement comme le poisson dans l'océan qui, mort, en est rejeté. En d'autres termes, le disciple est un mort pour ses désirs et un vivant sans relâche pour l'au-delà, pour le désir de Dieu. Cette perpétuelle vigilance a été décrite dans une métaphore filée par Ibn al-Jawzî en utilisant la situation d'une citadelle défendue par un croyant assiégé par Satan[83]. La vie du disciple n'est pas la vie de son corps, mais celle de son âme.
Plus loin, l'océan figure le disciple dans ses bienfaits :

> « Le connaisseur de Dieu est comme l'océan en furie ; celui qui est son voisin est voisin de l'océan en furie. Comme l'océan a des bienfaits pour ses riverains – pas de grosse chaleur en été ni de gros froid en hiver ; ils ont en obtiennent facilement leur nourriture en pêchant ou par rejet de l'océan – il en est de même des gnostiques[84] … »

Ces bienfaits consonent avec ceux du paradis musulman. Le disciple est alors un parfum du paradis sur terre et il est là pour en témoigner et, pourquoi pas y conduire.
La métaphore de la montagne vient souligner le caractère vivant du disciple et les bienfaits qu'il prodigue dans son voisinage. Il est, dit le maître, « comme la montagne bien amarrée où éclatent les sources d'eau, où a lieu la collision des tempêtes et elle reste inébranlable[85]. »
Ce statut tendu et euphorique cerne bien l'ambivalence du disciple et son potentiel de projection. Force spirituelle inébranlable quelle que soit la situation, il peut prodiguer des bienfaits ici-bas et préparer à l'au-delà. C'est cette ambivalence qui fascine les populations et rend le disciple suspect aux yeux des pouvoirs.
La force des disciples est décrite par certains contemporains, dont le témoignage est rapporté par le biographe, aux génies de Salomon. Un disciple qui a quitté le maître car incapable de suivre le rythme de vie de la zaouia qualifie ses condisciples de génies de Salomon car

---

[83] A. Bounfour, « La fiancée de la passion », dans *Cahiers du Centre interdisciplinaire de méthodologie*, II, Bordeaux, Université de Bordeaux 3, s. d., pp. 53-66.
[84] *Ibid.*, p. 143.
[85] *Ibid.*, p. 146.

> « Ils ne se plaignent (*yujârûn*) ni de travailler sans rétribution, ni de [recevoir] peu de nourriture et de dormir peu, ni du *dhikr* continuel, ni du silence perpétuel. Comment peut-on vivre avec eux ![86] »

Cette force a construit une salle de la zaouia en une nuit[87]. Coup de force titanesque qui évoque, justement, le génie de Salomon qui a dit à ce dernier qu'il lui ramènerait la huppe avant qu'il ne scille.
A la tête de ses génies, le maître dispose d'une force de frappe spirituelle et physique incontestable.
Mais là où cette force évoque directement le pouvoir politique, c'est lorsque le biographe les compare à une armée, comparaison nouvelle puisqu'elle provient probablement de scènes de parade de l'armée coloniale.

> « Ils [les villageois] regardent ce grand rassemblement bien ordonné (*munazzam*) comme la marche patiente (*tawaddah*) et ordonnée(*tartîb*) d'une armée. Ils ne se retournent ni ne se pressent.[88] »

Cette armée spirituelle demandera, certes, l'hospitalité des villageois au nom de Dieu mais il est certain que sa parade et ses chants religieux, qui sont ses armes, lui ouvrent non seulement les portes du village comme une ville ouvre ses portes à une armée conquérante mais aussi les cœurs des habitants. Ce que peu d'armées véritables peuvent réussir.
D'ailleurs, les disciples peuvent utiliser leur force physique si jamais les villageois et leurs dirigeants se montrent menaçants. C'est le cas où le maître ordonna à des villageois de construire une citerne hors de la mosquée pour que les femmes ne se mélangent pas aux hommes en allant chercher l'eau :

> « Le chef de village fut pris de colère [...] et se mit à vociférer contre le maître. Ce dernier se dirigea vers lui, avec l'appui de Dieu, pour le cogner (*yaqriεu-h*) et le réprimander sévèrement (*yathribu εalay-h*). Les *fuqara* voulurent agresser le chef car il a agressé la sacralité du maître. S'ils l'avaient fait les partisans du

---

[86] *Ibid*, p. 46.
[87] *Ibid.*, p. 64.
[88] *Ibid.*, p. 92.

> chef auraient réagi pour le défendre. Mais la *hiba* du maître a battu celle du chef. Le fils de ce dernier se mit à amadouer le maître et lui promit d'exécuter ce qu'il désire. On pria. Le lendemain, le chef fut pris de convulsions et mourut[89]. »

C'est pourquoi certains observateurs définissent les disciples comme « des génies emprisonnés ici par le maître pour le protéger des gens[90]. »
Parfois, ils se réclament directement du pouvoir politique grâce à l'ambivalence du langage utilisé :

> « Le maître Tamoudizti leur [les chefs de villages] leur dit que nous pérégrinons sur autorisation du sultan et nous avons une missive de lui. Ils nous autorisèrent à entrer et nous invitèrent. Le chef demanda : « Où est la correspondance du sultan que vous avez dit posséder ? » Nous leur dîmes : « Nous continuons à la psalmodier aux auditeurs depuis notre entrée. Notre sultan, c'est Dieu et sa correspondance c'est le *dhikr* de Dieu et son unicité que nous enseignons aux hommes[91]. »

On notera que la seule reconnaissance explicitement exprimée est celle de Dieu et que celle du sultan est tue, que la seule parole qui vaille est celle de Dieu. Le chef de village ne pouvait qu'obtempérer et c'est ce qu'il fit.
Cette armée dispose aussi de réservistes non moins aguerris et qui sont justement les disciples *mutasabbibûn*. Le biographe note que les « *mutajarridûn* parmi les *mutasabbibûn* sont comme les officiers d'une armée[92]. » Ils les encadrent :

> « Le maître avait l'habitude d'envoyer des groupes de trois, de quatre ou de cinq [*mutajarridûn*] après la fin des moissons dans toutes les tribus où se trouvaient les *fuqara* pour se préparer au grand rassemblement (*moussem*). Les *mutajarridûn* pérégrinent à la tête des *mutasabbibûn* et les dirigent vers le *moussem* en les éduquant en route selon la méthode du maître dans ses pérégrinations[93]. »

---

[89] *Ibid.*, p. 34.
[90] *Ibid.*, p. 101.
[91] *Ibid.*, p. 18.
[92] *Ibid.*, p. 101.
[93] *Ibid.*, p. 101.

Les *mutajarridûn* sont, certes, des guides spirituels à l'instar du maître mais aussi des officiers qui mobilisent leurs troupes. Cette capacité de mobilisation et son expression dans un *moussem* peut être comparée à une démonstration de force dont ne peut que se méfier tout pouvoir politique. Cette méfiance peut s'exercer de différentes manières.

3. RESSOURCES ET FONCTIONS

La zaouia n'existe pas sans ses hommes. Elle n'existe pas non plus sans les moyens matériels pour les faire vivre en vue d'accomplir leur mission spirituelle. Comment donc vit la zaouia d'Ilɣ ? On peut l'entrevoir de deux points de vue : celui de la fortune de l'institution et celui des fonctions des hommes qui y vivent et de ceux qui sont dans son environnement.

Les ressources de la zaouia

La biographie du maître d'Ilɣ est très diserte sur toutes les activités éducatives, spirituelles et sociales de ce dernier. Elle traite en détail de ses relations matrimoniales et familiales. Toutefois, elle est peu explicite, souvent allusive quand il s'agit des ressources qui permettent à la zaouia de vivre. Néanmoins quelques bribes, ici et là, émaillent la biographie et permettent d'entrevoir comment cette zaouia arrive à subvenir aux besoins matériels de ses adhérents, de ses multiples visiteurs et de la maison du maître[94].

La première chose sur laquelle insiste le biographe est l'application, par le maître, du principe séculaire chez les soufis et les jurisconsultes rigoristes de ne recevoir aucun subside du pouvoir politique pour la raison simple que l'origine de ces dons est suspecte quant à leur conformité à la loi religieuse. C'est ainsi que le maître d'Ilɣ refusa le cadeau du grand vizir Benmoussa et du pacha d'Essaouira, Iyâd Lemnebhi[95], par exemple. Quand il en accepte c'est pour des raisons que le biographe ne dit pas et qui, de son point de vue, relève de la probité du maître. On sait que ceci est un *topos* des biographies et des récits hagiographiques des saints. Revenons à la zaouia.

---

[94] Toutefois, cela ne diffère pas beaucoup du panorama des ressources dressé par Laroui dans *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, pp. 146-150.
[95] *Ibid.*, p. 45 et p. 55.

Construire une zaouia dans un lieu désertique et sans aucune ressource agricole ou autre est une gageure[96]. De plus, le maître ne possédait rien au point que personne ne voulait de lui comme gendre[97]. C'est le mari de sa soeur qui va l'aider pour le garder auprès de sa famille, particulièrement pour satisfaire le désir de sa mère qui veut passer ses dernières années à ses côtés. C'est lui qui paya le terrain pour bâtir la zaouia et l'offrit au maître. Le premier bâtiment fondé, les premiers disciples qui y logeaient n'avaient pas de quoi l'éclairer. C'est un frère du maître qui offrit l'huile de l'éclairage[98]. C'est encore la famille du maître qui offrait « une ou deux plats matin et soir[99] » pour nourrir les disciples. On aura compris que les débuts furent durs et qu'il fallait trouver des ressources pour assurer le quotidien des disciples.

La première décision consiste à ordonner aux disciples de gagner leur vie comme tout le monde. Ils leur commanda de labourer une terre tellement aride que cela déclencha les moqueries des villageois. La réussite fut totale grâce aux pluies diluviennes qui tombèrent cette année-là. Premier miracle du maître qui fut contagieux puisque tous les possédants se mirent à cultiver leurs terres. Ce fut aussi le premier jalon dans un processus d'autonomie de la zaouia par rapport à la famille du maître[100]. Les disciples constituent la main d'œuvre sur laquelle le maître va s'appuyer pour développer les ressources de son institution.

C'est ainsi qu'ils se mirent à exercer tous les métiers nécessaires à la vie communautaire au nom de l'idéal ascétique qu'ils recherchaient : les travaux des champs[101] et domestiques comme moudre le grain et cuisiner le dîner[102], l'élevage du bétail[103], la maçonnerie[104], le travail de la mine et la ferronnerie[105], la commercialisation des produits agricoles[106] etc.. On aura compris que la zaouia a pour idéal non seulement son autonomie économique en produisant tout ce dont elle a besoin selon son éthique mais aussi un pouvoir de régulateur du marché. C'est

---

96 *Ibid.*, pp. 67-68.
97 *Taryâq*, p. 25.
98 *Idem*, p. 24.
99 *Ibidem*, p. 60.
100 *Ibid.*, p. 60 et 69.
101 *Ibid.*, p. 45, 46, 51, 60, 62, 89 et 98.
102 *Ibid.*, p. 51.
103 *Ibid.*, p. 62-63.
104 *Ibid.*, p. 64.
105 *Ibid.*, p. 69.
106 *Ibid.*, p. 57 et 66.

ainsi, par exemple, qu'elle se dresse contre les spéculateurs céréaliers[107] et les acquéreurs de terrains de culture[108] en temps de sécheresse et de disette.

Dans les tâches de la zaouia, certaines sont réservées à ses femmes et à ses filles : elles préparent le pain et la cuisine pour toute la zaouia, traient les vaches et barattent le lait[109]

La seconde décision est l'achat de terrains cultivables même quand ils sont loin du village, là où la terre est fertile et où il y a de l'eau. Ces achats se font, en majorité, selon le droit coutumier malgré la répugnance du maître à déroger aux principes de l'orthodoxie du droit musulman. C'est ainsi qu'il put acquérir des champs de labours et des palmiers[110].

Les autres ressources viennent de dons de disciples. C'est ainsi que l'un d'entre eux offrit le prix d'une génisse pour les dépenses de la zaouia[111], un autre tout le mobilier de sa maison[112], un autre le prix de vente de ses biens[113], d'autres de diverses régions offrent toute l'huile d'olive nécessaire à la consommation[114] etc.. Elles viennent aussi de certaines sanctions prononcées par le maître à l'égard de certains chefs qui se réclament de lui ; il leur inflige une sorte de contravention parce qu'ils ont omis de prier avec lui lors de son passage dans leur village[115].

Travaux, commerce et dons sont toujours exécutés dans un cadre spirituel dont le maître mot est la bonne action[116] qui, dit le biographe, est la vraie monnaie de cette communauté laquelle est souvent référée au modèle de la première communauté de l'islam, celle du Prophète.

En effet, cette référence se fait au plan de l'avoir :

> « Le Prophète [...] possédait une centaine d'ovins ; il en égorgeait et en gardait. Il avait de nombreux chameaux, des chevaux aux noms connus. Il prenait les dattes de Khaybar et

---

107 *Ibid.*, p.
108 *Ibid.*, p.
109 *Ibid.*, pp. 51-52.
110 *Ibid.*, pp. 60-62.
111 *Ibid.*, p. 96.
112 *Ibid.*, p. 97.
113 *Ibid.*, p. 97.
114 *Ibid.*, p. 63.
115 *Ibid.*, p. 56.
116 *Ibid.*, p. 89.

> en donnait à chacune de ses épouses sa nourriture durant une année[117]. »

La comparaison vaut aussi au plan des compagnons qui sont comme les disciples du maître :

> « Quiconque connaît parfaitement la vie des Compagnons et celle du Prophète sait certainement que s'occuper des affaires fondamentales pour la vie de l'homme, de sa famille et de ses proches ne doit pas sortir de la sphère de l'ascétisme tant que cet homme agit conformément au droit de Dieu quant à lui-même, à sa famille, sa fortune et son hôte[118]. »

On lit aussi plus loin :

> « C'est pourquoi ses compagnons ont acquis en fraternité et en entraide ce qui nous rappelle l'expérience des Compagnons lorsque le Prophète les a rendus frères comme cela est connu dans la biographie prophétique. Ceci est un fondement dans la confrérie de ces gens[119]. »

Les biens matériels ne sont donc pas visés pour eux-mêmes puisque le Prophète lui-même, modèle de religiosité, n'y répugnait pas. Néanmoins, ces biens sont réglés par les droits de Dieu. Le maître, qui fait fond sur l'expérience prophétique, ne peut donc être taxé, comme le font certains de ses voisins, de viser les biens. Son idéal est le Bien de ses compagnons et de la population qui l'environne. Les biens sont nécessaires pour l'accomplissement du Bien.

Les fonctions

Les fonctions classiques de la confrérie sont connues. Elles sont au nombre de six si l'on en croit A. Laroui[120] :

1. La confrérie est un lieu thérapeutique. C'est d'ailleurs le rôle qu'elles jouent encore aujourd'hui malgré l'importance de la médecine moderne. En effet, on y

---

[117] *Ibid.*, p. 59.
[118] *Ibid.*, p. 59.
[119] *Ibid.*, p. 96.
[120] *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, pp. 140-145.

guérit nombre de maladies physiques et, surtout, mentales[121].

2. Elle est un centre d'éducation et de formation intellectuelle (sciences religieuses) et spirituelle (soufisme).
3. Elle est un refuge pour les pauvres, les voyageurs (gîte et couvert) et pour les parias (fonction de *hurm*, espace de protection inviolable).
4. Elle est le lieu où les conflits sont arbitrés entre individus, groupes ou tribus dans la mesure où le saint veille à son statut de neutralité.
5. Elle est un moyen, parfois, de la politique de l'Etat dans la mesure où le sultan ou ses représentants l'utilise comme médiatrice entre lui et les populations.
6. Elle est, enfin, un lieu de réunion où les communautés villageoises débattent de leurs problèmes.

A ces fonctions, notre enquête en ajoute d'autres et précise certaines des précédentes :

1. La fonction de refuge permet à la confrérie de recruter certains de ses fidèles les plus motivés. L'exemple de al-Zakrî signalé plus haut en est un exemple. Cela lui permet aussi d'accéder à des informations circulant dans des espaces lointains.
2. La fonction thérapeutique n'est pas toujours avérée. Le cas étudié, ici, est exemplaire puisque le fondateur condamne ce genre de pratique même si, par le *dhikr*, un de ses visiteurs est guéri d'une déformation faciale.
3. La fonction économique décrite plus haut est la base, certes, sur laquelle s'appuie la confrérie pour assumer sa fonction de refuge et d'hospitalité. Mais, il est hautement significatif de noter que le cas étudié, ici, joue un rôle de régulateur du marché des céréales et de la propriété foncière en temps de sécheresse et de disettes. La zaouia met en vente, au prix d'achat ou de revient, son surplus de céréales ; elle alloue des prêts aux pauvres en contrepartie du prix auquel il veulent vendre leur terre ; ceux-ci la travaille et paient au fur et à mesure la zaouia. Elle pratique, donc, ce qu'on appellerait une politique économique et financière interventionniste pour juguler la

---

121 On peut se reporter, par exemple, à J. Bennani, *La psychanalyse au pays des saints*, Editions Le Fennec, Casablanca, 1995 (particulièrement le chapitre 1, pp. 25-57) ; Khadija Naaoumi, *Le culte de Bouya Omar*, Editions Eddif, Casablanca, 1994.

spéculation des riches et maintenir un équilibre social. Mais toutes les zaouias n'agissent probablement pas ainsi[122].

4. Son organisation et ses relais (disciples séculiers ou *mutasabbibûn*) donne une plus grande envergure à sa fonction de formation puisqu'elle lui permet d'éduquer la population, de l'influencer à distance. De ce point de vue, elle distille sa doctrine grâce à ce réseau qui est un puissant et efficace appareil idéologique d'éducation et de contrôle au moins moral et religieux.

4. *CONCLUSION*

La description de du saint montre plusieurs aspects du modèle confrérique :

1. La confrérie est une structure qui fonctionne comme un clan séculier sur le plan gestion économique mais avec une dimension sociale et morale de cette gestion.
2. Le saint est au service des gens et de ses disciples qu'il nourrit matériellement et spirituellement non seulement comme un père-patriarche, mais aussi comme une « bonne » mère. En d'autres termes, le saint est un père-mère, le lieu non clivé où s'expérimente simultanément le paternel et le maternel, le masculin et le féminin. Ce qui est totalement contradictoire avec la thèse de Hammoudi sur le rapport maître-disciple comme équivalent au rapport époux-épouse.
3. Ce fonctionnement montre aussi ce qui peut amener un saint à prétendre au pouvoir dynastique : une gestion de zaouia peut être transposée au niveau d'un pays plus grand. Néanmoins, le saint étudié, ici, a toujours bien dit, y compris avant sa mort, que la confrérie, y compris ses biens, appartient aux *fuqara* dans leur ensemble. C'est à eux, ajoute-t-il, qu'il appartient d'en faire ce qu'ils veulent. Ce qui est loin d'une conception de pouvoir héréditaire même si le saint et sa famille peuvent avoir des privilèges

---

122 Le cas de al-Zarhûnî étudié par A. Sadki Azayko est instructif : voici un saint lié d'amitié et d'intérêt avec les grands propriétaires de sa région, ayant acquis une richesse importante pour la vallée du Nfis (terres, oliveraies etc..). L'attaque makhzénienne a détourné de lui la population. Cette dernière est allée jusqu'à piller sa maison, réaction populaire de la vengeance sur le pouvoir des caïds et non sur celui des saints.

conformément au modèle prophétique. Dans tous les cas, cette zaouia est un contre-exemple pour la thèse qui veut fonder l'autoritarisme sur ce cas. Que certains saints traversent le rubicon ne signifie pas que c'est là l'idéal ou le fondement de l'initiation mystique.

CHAPITRE 4

LA HIMMA

Si l'éducation auprès d'un maître est essentielle pour accéder à la sainteté, cette accession n'est réelle que lorsqu'elle est sanctionnée par l'autorisation à exercer son magistère. Cette sanction est de types variés. Néanmoins, il y a un signe qui ne trompe pas : c'est ce que le soufisme appelle la *himma.* On peut dire que sans elle il n'y a pas de sainteté. On peut même affirmer que toute l'initiation tend vers la fortification de cette « faculté » chez les disciples et futurs maîtres. Affirmer que l'initiation fortifie la *himma* signifie aussi qu'elle n'en est pas la détermination. D'où vient-elle alors au saint pour qu'il soit tel ?

1. ESSAI DE DEFINITION

En effet, s'il y a un terme qui peut définir ce qui anime le saint, c'est bien celui de *himma.* Terme du soufisme arabo-musulman emprunté en chleuh sous la forme *lhimma.* Commençons par cerner la signification de ce maître mot?
Hammoudi écrit à ce sujet ceci :

> *« Massignon rend ce terme par « noble ambition ». Il faut y ajouter sans doute d'autres connotations : notamment « l'ardeur virile » et dans certains emplois la « force génésique » [...]*
>
> Dans le contexte du travail, cette clef réfère à l'ardeur et à la constance ; dans celui du défi, elle signifie courage et virilité ; dans le *dikr* elle réfère à l'extase violente et contagieuse. Dans cette **polysémie** se rejoignent les caractères de l'homme fort et ceux du porteur de baraka. D'où l'attirance exercée sur l'entourage par la communication de cette énergie. »[1] (C'est moi qui souligne).

Ce texte est intéressant à double titre : (i) il donne un équivalent français (« noble ambition ») du terme *himma* par un des spécialistes de la mystique moyen orientale et (ii) montre que le sens change selon le contexte où elle s'exerce.
Pour bien cerner cette prétendue polysémie de *lhimma,* on analysera les contextes linguistiques où le mot apparaît dans trois documents fondamentaux dont le sujet est le saint étudié ici

---

[1] *Op. cit.,* p. 139-140.

comme cas d'espèce. Il s'agit de la biographie du *Taryâq*, de *Munya* et de l'épître (*Risâla*) d'Aznag. Les deux premiers sont consultés en tant que témoignages en arabe, certes, mais avec beaucoup de traduction du chleuh et du dedans de la confrérie ; le troisième parce qu'il s'agit d'une « théorisation » du soufisme en berbère (dialecte chleuh), ouvrage manuscrit et étudié dans la confrérie et, par conséquent, une oeuvre de référence dans ce milieu berbère du Sud du Maroc.
La définition la plus simple de *himma* (nom féminin) évoque le sens de la conviction qui appelle de la décision et de la résolution dans l'application de cette décision. L'épître d'Aznag le dit clairement :

> « La *himma* c'est la certitude (*lyaqin*) du cœur ; ce que ce dernier entreprend, il doit l'entreprendre résolument [et] ce qu'il délaisse, il doit le délaisser résolument. »[2].

On notera, d'abord, que le lieu où loge la *himma* est le cœur et non la tête. Le cœur (*lqalb* ou *lqelb* au lieu de *ul* en chleuh dans le texte d'Aznag[3]) revient de manière obsessionnelle dans l'épître, au moins une fois par page[4]. Il faut se garder d'indexer ce lieu comme l'espace de la subjectivité car cette dernière, dans la culture berbère, est logée organiquement dans le foie (*tasa*). En d'autres termes, la *himma* n'est pas un sentiment ou une passion. Elle n'est pas non plus de l'ordre de l'idée, de la raison, du logos. Elle ne relève pas du discours de la science exotérique (*ɛilm ḍḍahir*) qui est une science du témoignage (*Hadith*), de la mémoire (*Sira*) et de l'interprétation (*tafsir*). Elle ne relève pas non plus du discours de la chair (*labdan*) appelé, dans un usage plus populaire de la langue, « science du ventre » (*ɛilm lkerc*) et désigne précisément l'art de composer de la poésie profane, particulièrement la poésie amoureuse. La science de la chair est, donc, une dénomination générique de l'art verbal. La *himma* ne relève d'aucun de ces deux discours. La certitude n'est une catégorie d'aucune branche de la science exotérique comme elle n'est pas non plus une catégorie de l'art verbal, donc d'une

---

[2] *Risâla*, (copie personnelle d'un manuscrit), p. 29.
[3] On remarque que cette épître utilise des emprunts à l'arabe pour nommer les catégories essentielles du soufisme. C'est ainsi que *lqalb*, en arabe, est utilisé au lieu de *ul* en berbère, *lɛilm* au lieu de *tussna* etc. Tout se passe comme si ces emprunts étaient là pour marquer la spécificité du discours soufi par rapport à l'usage courant, fut-il moral, de la langue berbère. (Voir ici même le chapitre 5).
[4] 59 occurrences pour *lqalb* et 18 pour *lhimma*.

poétique. Même si les soufis berbères et marocains, en général, prêche la conformité au discours de la science exotérique islamique et la coupure avec le discours poétique, la catégorie de la *himma* évoque un autre discours. Qu'est-ce à dire ?
Le texte précédent l'exprime dans les effets de cette « qualité » pour celui qui en est saisi : il s'agit de quelque chose qui fait agir résolument un sujet dans tel sens et non dans tel autre. En d'autres termes, *lyaqin* (la certitude) est cette force qui fait agir, une force en acte qui fait que celui qu'elle saisit ne lui résiste pas et ne souffre aucune contestation de sa part et en fait un sujet qui ne recule devant aucun obstacle. Cette force est décrite dans plusieurs contextes.
En effet, un jour, on dit au maître qui voulait voyager dans une étouffante canicule d'attendre que la chaleur tombât, qu'elle fût plus clémente. Sa réponse fut immédiate : « Dites à la chaleur de s'arrêter jusqu'après notre passage[5]. » L'acte et la parole fondés sur *lyaqin* sont donc indifférents à tout obstacle fut-il naturel. Ils ignorent l'impossible. La certitude peut changer, du moins traverser les obstacles les plus imperturbables. L'indifférence à leur égard est son trait marquant. Ce qui atteste la présence d'une *himma* c'est donc l'action résolue née d'une certitude et indifférente à tout ce qui n'est pas elle. A ce stade de l'analyse, la *himma* est un processus actif fondé sur la conviction immanente du sujet. Cette immanence se distingue, voire dépose le rituel du discours de la science exotérique et du caractère conventionnel de la poétique de l'art verbal.
Ainsi définie, la *himma* peut-elle être n'importe quelle action résolue née d'une certitude aussi résolue ? Les documents ne le disent pas explicitement. Néanmoins, on peut avancer une réponse affirmative déductible de ces mêmes textes. En effet, pour éviter qu'il y ait confusion entre la *himma* du saint et l'action résolue d'autres figures du pouvoir, il fallait la distinguer pour qu'elle puisse être identifiée clairement. Qu'est-ce qui la distingue alors ? Son objet. Voici deux citations éclairantes à ce sujet :

> (a) « Celui dont la *himma* ne s'élève (*ttenhaḍ*) en lui que par ce qui est contraire à la *sunna*, Satan s'est moqué de lui[6]. »

---

[5] *Tiryâq*, p. 31.
[6] *Epître*, p. 81.

(b) « Les damnés de l'enfer, leur *himma* ne franchit pas le monde ici-bas même si les prophètes étaient compatissants à leur égard[7]. »

Le texte (a) affirme l'existence de deux types de *himma* : l'une est conforme à la *Sunna* et l'autre ne l'est pas. Si la dernière est inspirée par Satan, comme le dit clairement le texte, la première est évidemment inspirée par Dieu. On peut, en effet, se contenter de dire que l'opposition « croyant / incroyant » de l'orthodoxie musulmane est reconduite dans le discours soufi que nous étudions. On y reviendra.
Le texte (b) l'affirme, certes, et précise même une autre distinction des deux *himma*. Si élus et damnés peuvent en être tous dotés, celle des premiers est présente ici-bas et dans l'au-delà alors que celle des seconds s'éteint ici-bas[8]. La *himma* des élus franchit la frontière entre les deux mondes, c'est-à-dire la mort, alors que celle des damnés y succombe. La *himma* des élus est indifférente à la mort, elle transforme la mort en vie ; elle est immortelle alors que celle des damnés est mortelle. S'il en est ainsi, la *himma* du saint est incluse dans celle des élus. Mais qu'est-ce qui la distingue de celle du commun des élus ? Plus exactement, qu'est-ce qui distingue le discours de la science exotérique, dont l'emblème est la *Sunna,* du discours soufie quant à la *himma* ?
La *himma* du faqih et du saint tendent vers le même objet qui est Dieu ; dans les deux cas elle les fait agir dans le chemin qui conduit vers Lui. La distinction entre les deux n'est donc ni dans l'objet ni dans l'action en tant que processus vers cet objet ; elle est dans ce qui les détermine. La science exotérique a une détermination textuelle en tant que signes de Dieu qu'elle mémorise, déchiffre et interprète. Cette science n'est pas nocive en soi du point de vue de la science ésotérique. Mais il lui manque la conviction intime (*lyaqin*). Or, ce manque en fait un corps doctrinal semblable à une convention comme celle de la science du ventre. Ce qui distingue, donc, les deux discours, c'est la conviction intime du sujet dans l'affirmation de son action, dans sa fidélité à cette action et dans la reconfiguration de tout par

---

[7] *Idem*, p. 105.
[8] Yûsî utilise le terme *himma* pour les deux mais la non sainte est qualifiée de mondaine, celle que Berque appelle *riyâsa*. Voici sa formule : *ɛuluww al-himma fî al-dunyâ,* une haute *himma* ici-bas.(*Muḥâḍarat*, T. I, p. 271).

rapport à cette conviction agie[9] et non seulement par rapport à un corpus doctrinal. C'est pourquoi les textes insistent là-dessus de manière obsessionnelle :

> « Le jour où le fakir se convertit (*itub*), il est impératif qu'il rassemble sa *himma* en Dieu, qu'il comprenne la cause de son départ (*rrḥil*), ce qu'est son but[10]. »

Dans *Tacawwuf*, on lit :

> « Lorsque Yuyan s'est converti (*tâb*) il se dirigea vers Dieu le Très Haut avec sa *himma* et il délaissa le monde et parvint aux plus hautes stations des *waliy*-s[11]. ».

Trois traits distinguent ainsi la *himma* sainte : l'exclusivité de l'objet, par opposition au jurisconsulte dont la maxime est « Vis ta vie mondaine comme si tu es éternel et ta vie pour l'au-delà comme si tu vas mourir demain », provoque (i) une conversion autre, différente de celle du commun des croyants, dont la maxime serait «Rien ne doit te détourner de ta conviction » , (ii) un départ, voire un exil vers Dieu et (iii) une conscience aiguë de ce qui cause cet exil et de son but.
La conversion n'est pas celle de l'incroyant, mais du croyant qui devient *fakir*. La conversion est, donc, une coupure au sein même de la communauté des croyants (*Umma*). A quoi se convertit-on ? Au voyage, à l'exil, non pas hors de ce monde car le saint continue d'y vivre, mais à une tout autre vie débarrassée de la convention quelle que soit sa nature, une vie dont la maxime est celle-ci : vis selon ta conviction intime de Dieu. Les conséquences se résument en ceci : sois indifférent aux lois, aux coutumes et aux conventions quelle qu'en soit la nature. Telle est, dans sa radicalité, la maxime du discours dont relève la catégorie de *lhimma*. On le voit, il s'agit d'un discours subjectif au sens où le sujet déclare une conviction intime et vis selon elle dans la fidélité de sa rencontre.

---

[9] Ceci est d'ailleurs commun à toute confrérie soufie. Voici ce qu'écrit Ibn Arabi à ce sujet : Les *himam*-s diffèrent selon les objets désirés car elles sont liées à eux [...] sans les objets désirés il n'y aurait pas de *himam*-s et sans les *himam*-s pas d'action. » dans S. al-Ḥakîm, *al-Muεjam al-ṣûfî*, p. 1111.
[10] *Ibidem*, p. 20. Voir aussi p. 29, 31, 39, 66, 78.
[11] *Tacawwuf*, p. 124.

Il est important de souligner le dernier trait car, contrairement à ce que l'on écrit, le soufi ne s'engage pas, ne doit pas s'engager aveuglément, mais selon une conviction qui le divise dans son être (voir ci-dessous) : la déclaration de sa conviction l'exile vers Dieu, et lui fait reconfigurer le monde par son action. Le saint est croyant subjectivement et, à la limite, n'a besoin que de sa conviction pour croire et non de preuves scripturaires ou de miracles etc. Le discours saint se résume dans cette conviction et, par conséquent, invente le monde à partir d'elle, un monde impossible dont le symbole emblématique est le charisme. C'est pourquoi certains aspirants qui n'ont pas rencontré cette conviction, ceux qui n'en ont pas reçu la grâce, peuvent quitter la confrérie, d'autres n'y sont reçus que comme sympathisants, d'autres encore sont refusés. La pleine conscience du novice, au sens d'ouverture pour rencontrer la grâce, est exigible pour adhérer et aller jusqu'au terme de l'initiation.

Cette exigence de la conscience distingue la sainteté de la pathologie ou de la folie. C'est pourquoi on ne peut qu'être circonspect quant à certaines explications psychologiques, voire psychanalytiques de la sainteté[12]. Elle met aussi en difficulté la thèse anthropologique sur l'autoritarisme politique dont le laboratoire serait le rapport initiatique maître-disciple (voir ici même le chapitre 2). A moins que la servitude volontaire, celle que figure le rapport seigneur-serviteur (*rebb-ɛabd*), ouverte sur le vide d'une situation saturée de coutumes, de conventions et de lois ne soit une pathologie psychologique ou politique. Dans ce cas, le contrat social de Rousseau et la philosophie des Lumières le seraient tout aussi bien.

Quoiqu'il en soit, cette conscience de l'engagement dans l'objectif exclusivement divin ainsi que bien d'autres traits que A. Hammoudi croit être spécifiques du rapport maître-disciple en pays d'islam sont signalés ailleurs, en Inde non musulmane, par exemple[13].

Formellement, la *himma* est une force immanente au sujet qui l'ouvre, le dispose exclusivement vers une vérité voilée par la

---

[12] Dans le cas du Maroc, on se reportera à V. Crapanzano, *Les Hamadcha. Une étude d'ethnopsychiatrie marocaine*, Institut d'édition Sanofi-Synthelabo, 2000. Pour une étude comparée de la psychanalyse et de l'initiation mystique, voir C. Clément et S. Kakar, *La folle et le saint*, Aux Editions du Seuil, 1993 (On lira particulièrement les chapitres 3, 4 et 6).

[13] C. Clément et S. Kakar, *Op. cit.*, pp. 193-224.

situation, le vrai chemin vers Dieu en l'occurence. Soit ! Mais quelle est la nature de cette force ?

2. *ORIGINE ET NATURE DE LA* HIMMA

Si, donc, la *himma* est obligatoirement et exclusivement orientée vers Dieu, comment la reconnaître ?
M.-M. al-Sûsî, biographe de son père, note que celui-ci aurait dit que sa *himma* orientée vers l'éducation des novices s'est manifestée à lui dans un état d'intense hétéronymie et sanctionnée par une triple autorisation.
L'hétéronymie est une aliénation dans le sens où le sujet perd la raison. L'hétéronymie (*salb*[14]) est donc de l'ordre de la folie (« je fus menacé de perdre la raison. », dit le saint). Malheureusement, on ne dispose pas d'une description suffisante de cette hétéronymie excepté cette notation :

> « Il a expliqué cela dans une de ses correspondances en disant qu'un jour, alors qu'il suivait la route jusqu'au milieu du village Ineccadn de la tribu Achtouken, il entendit une voix lui dire « Avance, les blés ne cesseront pas d'augmenter. » J'ai appris qu'il avait entendu cela alors qu'il se dirigeait vers les Jbala en 1299 H envoyé par son maître qui lui avait déjà donné l'autorisation d'initier. »

La situation où se manifeste cette hétéronymie a plusieurs caractéristiques : (i) le sujet est solitaire, loin de chez soi et il avance sur un chemin jusqu'au milieu d'un village probablement désert à cause de la canicule ou de l'obscurité et dont le nom signifie « Les chanteurs ». On sait qu'il déclarera la guerre à cet art lyrique traditionnel (science du ventre) du Sous dès le début de son apostolat ; (ii) le sujet solitaire entend une voix extérieure à lui, une voix inconnue et sans corps, une voix sans identité en quelque sorte[15] ; (iii) cette voix lui adresse une phrase unique dont la forme grammaticale est celle d'un ordre et la forme rhétorique un énoncé métaphorique. En d'autres termes, elle lui adresse un commandement au sens biblique du terme, (iv) Le contenu du

---

[14] C'est le terme rapporté par Sûsî lui-même. Mais on ne sait pas si le saint a parlé en arabe ou en chleuh.
[15] Ceci évoque le démon inspirateur de poésie de la tradition arabe préislamique. Néanmoins, il y a une différence : le démon finit par se manifester corporellement alors que la voix qui s'adresse au saint reste pure voix.

commandement souligne deux choses : la voix qui intime au sujet de persévérer dans sa marche (*zayd* = avance) et promet une abondance de « céréales », c'est-à-dire de disciples, selon l'interprétation *a posteriori* du saint.
L'hétéronymie est donc lisible dans la manifestation d'une voix inconnue, extérieure au sujet et sans incarnation corporelle ; elle se fait entendre dans la plus grande des solitudes pour le sujet, voix dont le commandement s'impose à lui, malgré lui, comme une vérité à mettre en oeuvre. Quelle vérité exactement ? Celle dont témoigne sa déclaration comme maître prêt à initier des novices dans la voie, c'est-à-dire devenir maître pour accomplir une sorte de sacerdoce. Que cela soit une interprétation du commandement importe peu pour le moment, l'essentiel étant ce que le sujet déclare de ce qu'il a entendu, de ce qui l'a transi et transformé.
Cette scène ne doit pas être lue du point de vue du fantastique, mais du point de vue du texte social qui irrigue le sujet. Elle n'y est pas étrange d'autant plus qu'elle évoque une autre scène célèbre, une scène-modèle, celle du Prophète qui, à la veille de recevoir la révélation coranique, entend lui aussi, alors qu'il suivait solitaire un chemin dans les alentours de la Mekke, les pierres et les plantes le saluer et s'adresser à lui comme s'il était déjà un envoyé de Dieu[16].
L'hétéronymie du sujet, sa division, est donc la première manifestation de la *himma*. Elle est vécue, d'abord, comme aliénation, comme une scission dans son être. Mais cela ne suffit pas pour que le saint agisse comme cela n'a pas suffi au Prophète d'ailleurs. Ce dernier sera institué par la voix de l'archange Gabriel, intermédiaire entre lui et Dieu, visible dans toute sa majesté céleste pour le regard du Prophète ; le saint le sera par des voix incarnées, celle de son maître et celle du Prophète.
Voici comment il raconte avoir reçue celle du Prophète :

---

16 « Il [le Prophète] allait dans les vallées près de la Mekke et dans les lits de ses torrents. A son passage, pas une pierre et pas un arbre qui ne dit : « Paix sur toi, ô Envoyé de Dieu. » Il se tourne vers sa droite, sa gauche et derrière lui, mais ne voit que des arbres et des pierres. Il en était ainsi à voir et à entendre le temps que Dieu a voulu. Puis vint Gabriel .. », Abd al-Salâm Hârûn, *Tahdhîb sîrat Ibn Hishâm*, Beyrouth, al-Majmaɛ al-Ɛarabî al-Islâmî, s. d. Là aussi, le Prophète est solitaire, dans un lieu désert.

> « Mais il a dit dans une autre de ses lettres que sa *himma*[17] ne s'est éveillée à cela qu'après avoir reçu l'autorisation de l'Envoyé de Dieu [...] un jour, à la naissance de l'aube, de l'année 1301 H. Dès ce moment là sa *himma*[18] s'est éveillée à cela malgré lui[19]. »

On notera que la *himma* sainte s'autorise du Prophète lui-même et directement de lui. Là encore, la scène mérite d'être commentée :

(i) Le moment où il reçut l'autorisation est l'aube, temps par excellence de l'ambivalence.

(ii) Il n'est pas dit comment fut transmise cette autorisation. Pourtant la tradition musulmane ne réprouve nullement le contact direct du croyant avec le Prophète[20].

(iii) La *himma* du sujet se manifeste tout d'un coup, c'est une manifestation instantanée, soudaine.

(iv) Elle s'impose au saint malgré lui. Tout se passe comme s'il n'avait aucun pouvoir sur elle.

On notera que cette scène reprend certaines caractéristiques de la scène de la voix : le temps, la solitude qui lui est associée, la manifestation instantanée de la *himma* et son caractère hétéronymique, aliénant.

Hétéronymie et autorisation sont les étapes nécessaires pour la manifestation de la *himma* ; mais l'autorisation est ce qui l'authentifie, la distingue des cas d'hétéronymie satanique[21] ou pathologique. En effet, sans autorisation, l'hétéronymie peut signifier le prélude à d'autres voies moins glorieuses. Elle peut témoigner de la passion dans tous les cas où son objet n'est pas

---

17 Dans *Muḥâḍarât* (T. II, p. 410) Yûsî cite Ibn al-Ɛarîf : « *ɛalaqu l-ɛibâd bi-l-aɛmâl, wa al-murîdûn bi-l-aḥwâl, wa al-ɛârifûn bi-l-himam. Fa l-aɛmâl li-l-jazâ' wa al-aḥhwâl li al-karâmât wa al-himam li-l-wuṣûl*) soit : « le lien des êtres humains, ce sont les actes, celui des aspirants ce sont les états, celui des gnostiques les *himma*. »

18 Yûsî utilise ce terme dans le cadre de la *riyâsa* (voir note 6).

19 *Taryâq*, p. 21.

20 De nombreux récits de soufis et de bien d'autres religieux témoignent de cette intimité avec le Prophète. Les ouvrages d'oniromancie en sont les meilleurs exemples. On lit dans l'un des plus anciens (*Kitâb al-Manâm*, Ibn Abî al-Dunyâ, édition Leah Kinberg, Leiden, Brill, 1994, p. 81) ceci : « L'Envoyé de Dieu a dit : « Quiconque me voit en rêve, il m'a vraiment vu ; Satan ne peut se présenter dans ma silhouette. » »

21 Celle qui inspire les poètes, par exemple.

Dieu[22] ; elle peut évoquer la magie par ses effets sur les autres[23]. Par le fait même que l'autorisation provienne de Dieu, du Prophète et du maître, elle authentifie que son objet est Dieu et, par conséquent, qu'elle est loin de la passion, de la possession et de la magie. C'est une *himma* pure. Toutefois, cette authentification a besoin d'une déclaration, celle du sujet qui souligne son caractère immanent. Néanmoins, le texte précédent ajoute la nécessité d'une garantie, celle de l'autorité figurée par le prophète ou le maître. C'est cette *filialisation* de la déclaration qui détruit son caractère subjectif radical (« vis selon la conviction intime que toi-même tu as de Dieu dans l'indifférence aux lois, coutumes et conventions de toute nature ») et la reverse dans une tradition saturée du rituel soufi.

Néanmoins, on peut se demander si cette filialisation n'est pas l'oeuvre du biographe. En effet, bien des passages montrent que le saint refuse cette tradition de filialisation. Le premier texte raconte le pèlerinage du saint au mausolée de Moulay Driss à Fès dans lequel il déclare à ce dernier, ressuscité devant son regard, qu'il n'était pas là comme son invité, lui le patron de la ville, mais comme invité de Dieu lui-même. Attitude radicale qui congédie une des grandes figures de la sainteté marocaine depuis le 14ème siècle.

Le second passage permettra de montrer que le saint se manifeste dans la rebellion contre cette filalisation en affrontant, justement, celui qui la symbolise : l'héritier officiel de son maître.

3. *MODES DE MANIFESTATION DE LA* HIMMA

Voyons maintenant comment le sujet dépositaire de la *himma* va la manifester. Voici comment al-Muxtâr al-Sûsî, en tant que biographe de son saint de père, reconstitue l'événement premier de cette manifestation :

> « Lui et ses frères avaient pour guide Monseigneur al-Ḥâjj al-Ḥasan Tamoudizti. Ils partaient en pérégrination sous sa direction et obéissaient à ses ordres jusqu'à ce que son temps sonna alors qu'il avait l'autorisation comme cela a été dit. Il y

---

22 « La passion est multiforme. Chaque fois que la *himma* qui ne vise pas Dieu est suspendue (*tugel*), c'est certainement la passion. », dans l'*épître d'Aẓnag*, p. 26.

23 « Les voisins de la zaouia qualifiaient le maître de magicien ; ils disaient que sans son expertise en magie, il n'aurait jamais pu régner sur les nombreux coeurs des groupes de gens qui, dès sa rencontre, lui obéissent, deviennent ses fidèles plus que son ombre. » *Taryâq*, p. 27.

avait une cause spéciale à sa séparation avec ses frères. Les soufis étaient réunis, un jour, pour un entretien autour de Sidi al-Ḥâjj al-Ḥasan. Il y eut une discussion sur un thème soufi. Le maître Tamoudizti avait une position et le maître d'Ilɣ en avait une autre. La discussion se déroulait selon les règles de l'art chez les fakirs. Etait présent dans l'assemblée quelqu'un qui n'avait pas le statut des deux maîtres, quelqu'un qui en avait l'apparence mais pas les valeurs morales. Il avait compris que le maître d'Ilɣ, discutant avec le maître Tamoudizti, traitait de haut ce dernier et ne reconnaissait pas sa primauté que lui reconnaissent les *fuqara*-s. Il se dirigea vers le maître d'Ilɣ, lui arracha des mains un livre, le gifla et lui dit : « Jusqu'à quand, prétentieux, vas-tu continuer à prétendre à ce qui n'est pas à toi ? Et tu refuses de reconnaître à tes maîtres leur statut. » Le maître d'Ilɣ ne dit rien ; il se leva, baisa la tête des *fuqara*-s comme le fait quiconque a commis une impolitesse ; il montra ainsi qu'il s'en excusait. Puis d'autres *faqir*-s comme le précédent avaient intervenu pour semer la discorde entre les *fuqara*-s. Ils avaient dit au cheikh Ahmed Wadnouni : « Tu es un analphabète incompétent pour guider les gens. Tiens-toi à ta place. » Ils avaient parlé de même au cheikh Moulay Ahmed Bouyzakarn. Leur but était de faire en sorte qu'aucun des compagnons du maître Maɛdri ne puisse sortir du lot excepté le maître Tamoudizti uniquement [... qui] se mit à interdire aux *fuqara*-s de réciter la *ɛimâra* en invoquant qu'elle ne fait aucunement partie de la Sunna. C'est à ce moment-là que les *fuqara*-s se divisèrent. Certains le suivirent et abandonnèrent [du rite] ce qu'il abandonnait, d'autres dirent : « Ceci est une chose spécifique à la confrérie que nous avons hérité de nos maîtres. Nous ne changerons pas la confrérie et nous ne pouvons pas accepter une partie [du rituel] et refuser une autre. » Le maître d'Ilɣ ajouta : « Notre secret vient de notre maître Maɛdri ; c'est lui notre orientation (*qibla*) propre, notre guide, notre tradition (*sunna*) en tout. Il est notre modèle dans tout ce que nous faisons et ne faisons pas. En dehors de lui, il n'y a pas de salut[24]. »

On notera que la *himma* va se manifester dans un double conflit : (i) le premier est entre Ali, futur maître, et un confrère qui le gifla parce qu'il a interprété son comportement comme un défi au chef dont l'élection a révélé qu'il y avait concurrence entre lui et Ali, élection qui fut acceptée par ce dernier. En d'autres termes, cet incident peut évoquer que la lutte pour la succession est restée

[24] *Idem*, p. 22

vive dans le groupe et celui qui a giflé Ali est un partisan de Tameddouzti qui ne supporte plus qu'on conteste son chef.
(ii) Le comportement de Ali divisa les *fuqara*-s et il prit la tête de ses partisans en rappelant qu'il défendait l'héritage de leur cheikh dans la fidélité au rite contre les innovations du successeur. En d'autres termes, il légitimait sa scission, voire son schisme, et frappait d'illégitimisme son adversaire.
Ce conflit recouvre certainement des clivages tribaux et familiaux qu'il n'est pas nécessaire de traiter ici. De plus, il est explicitement qualifié de clivage entre lettrés et analphabètes. Les partisans de Tameddouzti, tous des lettrés, dépossèdent certains frères, illettrés, de prérogatives que leur avait confiées le fondateur de la confrérie qui, faut-il le rappeler, était lui-même analphabète. On peut, donc, affirmer que Ali est fondé de poser le problème de la fidélité à l'héritage du fondateur et que sa rebellion est, en réalité, un positionnement filial[25]. Certes, mais la maxime de cette rebellion n'a pas pour objet la maîtrise ; elle refuse la redistribution sociale des novices en lettrés-non lettrés pour maintenir la radicalité de deux principes : la conviction intime (subjectivité) face au scripturaire (la tradition) et l'égalité des disciples fondée sur cette convition intime à l'exclusion de tout autre critère. En d'autres termes, la rebellion de Ali réaffirme la

---

25 Dans *Maεsûl* (T. 7, pp. 5-32), M. al-Sûsî écrit une courte biographie du concurrent de son père en le classant parmi « les grands soufis amis et compagnons des *Ilγi*-s mais sans être ni leurs disciples ni leurs maîtres ». L'auteur aborde cet épisode et fait de la giffle la goutte qui fait déborder le vase (cette giffle « fut la première cassure entre les disciples. », p. 8) . En effet, le conflit s'était noué du temps de leur cheikh d'après Ali, le cheikh dissident, qui aurait témoigné ainsi : « Ce que déclare aujourd'hui Tamoudizti en refusant ce qui va de soi depuis longtemps dans la confrérie des gens, c'est-à-dire l'émotion extatique (*wajd*) et la recherche de cette émotion (*tawâjud*), il le pensait du temps de notre cheikh et demandait mon avis à son propos. Je lui en expliquai le but poursuivi par les soufis ainsi que ses sources et son effet sur le cheminement des disciples. Quand je vois qu'il ne me comprenait pas je lui disais : « Après tout ne nous suffit-il pas de suivre le cheikh ? N'est-ce pas par lui que nous connaissons notre Dieu après l'avoir ignoré ? Il ne nous appartient pas d'accepter de lui certaines choses et d'en refusions d'autres alors qu'il est notre seule issue.»
On voit bien que le débat, sans être nouveau, est très sérieux sur le plan doctrinal. Tamoudizti s'inscrit davantage dans la tradition lettrée alors que Ali est plus fidèle, du moins sur ce point, à la tradition de la confrérie derqaouie, particulièrement à la position d'un Ibn Ajiba, par exemple (voir J.-L. Michon, *Le soufi marocain Ibn Ajîba et son Miεrâj. Glossaire de la mystique musulmane*, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1990, p. 241).

déclaration première de son entrée en sainteté et l'éloigne de la filialisation légitime socialement.

Ce conflit fait éclater au grand jour sa *himma* dans la fidélité à la voix. C'est pourquoi il est fondé de déclarer lui-même : « C'est dans cette situation que j'ai reçu la grâce. »

Le biographe ajoute : « Il a dit à ses partisans : « Maintenant, il faut que chacun montre ce dont il est doté. »

Que signifie cette « dotation » ? Assurément la capacité d'agir selon sa conviction intime et de révéler, grâce à sa *himma*, la légitimité de la révolte. De ce point de vue, la *himma* est une décision qui tranche dans l'imbroglio d'une situation et, par là même, crée l'événement, fait éclater l'ambivalence de la situation, ses contradictions.

Dès lors, il ne s'agit plus de tergiverser : le maître doit agir. Ce sont ses actes qui, désormais, vont manifester sa *himma* qui, de ce point de vue, se définit comme une suite de décisions mises en acte (*himma faεεâla ṣawwâla : himma* active et puissante[26]). Habité par cette grâce, le maître est « comme la tempête qui écrase tout devant elle » ou bien il est «comme un vautour qui s'abat sur de nombreuses personnes rassemblées sur la terre plane. Chaque fois qu'il s'abat sur elles, il en prend plusieurs et s'envole ; elles se détachent une à une de sa main jusqu'à la dernière. Puis il revient pour s'abattre sur les autres et agir comme la première fois. Je me suis dit : « Il faut que je voie la cause de ce qui fait tomber ces gens entre les mains du maître. » Je me mis à les fouiller et soudain je vis que leurs pieds étaient dans des entraves lourdes. Je me suis dit : « Est-ce à cause de ces entraves qu'ils tombent par terre ?[27] ».

Dans ses manifestations, la *himma* est une violence déchaînée comme peuvent l'être les éléments naturels ; une violence primitive donc. Elle est aussi prédatrice comme le sont les vautours et témoigne de la force de frappe du saint. Rien ne lui résiste ; l'impossible n'existe pas. C'est d'ailleurs ce que dit une maxime du père de Sûsî : *absusu ur g-is tilli mmenεnin,* c'est-à-dire « rien n'est impossible quand il s'agit des hautes valeurs ».

On peut regrouper les divers modes de manifestation de la *himma* en deux catégories : la manifestation réaliste et la manifestation symbolique.

---

26 Le terme *ṣawwâla* peut aussi signifier « capable d'impétuosité et de violence, de fureur et de force ».

27 *Ibidem*, p. 30.

La manifestation réaliste est associée à la gestion quotidienne de la confrérie. Elle montre à la fois sa puissance et son efficacité. C'est ainsi que lors du *dhikr*, le saint est capable de « soulever un disciple paresseux avec violence, de le frapper à la tête, de lui donner un coup de poing comme s'il était poussé ainsi de manière inconsciente. Peut-être était-il en transe lorsqu'il faisait irruption dans une séance du *dhikr* parce qu'il a entendu ses disciples relâchés ; il entrait brusquement ; il boxait celui-ci, donnait un coup de pied à celui-là, giflait cet autre, en criant : « Est-ce ainsi, avec paresse, que le *fakir* se remémore son Dieu ? »
Scène connue car vulgarisée par la littérature maghrébine d'expression française dès qu'elle parle de l'enfance et des études à l'école coranique.
L'efficacité technique se manifeste dans des projets, parfois, insensés. En construisant sa zaouïa dans un lieu désert et peu hospitalier, en décidant de cultiver la terre de ses alentours malgré la sécheresse chronique de la région et en dépit du bon sens selon les habitants, le saint fait preuve de *himma* qui, elle, va forcer la nature et le destin. Les disciples, sans formation préalable, devinrent des maçons habiles sous la direction du maître, la pluie fut abondante et il y eut une très bonne récolte etc.

Quant à la manifestation symbolique, elle était déjà thématisée dans les exemples précédents. Ces derniers montrent que la force de la *himma* est d'une puissance comparable à celle de la magie la plus extraordinaire. Voici une légende qui sert au maître pour éduquer la *himma* de ses disciples :

> « il y avait un fakir dépouillé (*mutajarrid*), chaste (*mutabattil*), avec une haute *himma* (*ɛâliya al-himma*). Sa *himma* s'est donné comme objet de se marier avec la fille du sultan de son époque. Il demanda de le rencontrer. Lorsqu'il se présenta devant lui il demanda sa fille en mariage au nom de la Tradition (*sunna*) de Dieu et de son prophète. Le sultan ne voulait pas lui avouer son refus de manière explicite mais il lui dit : « Les filles des rois ont droit à la même dot que n'importe quelle femme. Si tu veux épouser ma fille, apporte lui un diamant unique par rapport à tous les diamants du marché, à ceux des détaillants. » Le saint dit au roi que la chose est simple. Il sortit, demanda où se trouve le meilleur diamant et le plus cher que portent les filles des rois. On lui dit qu'on en trouve uniquement au fond des mers. Il se dirigea vers la mer avec son seau. Il résolut de vider la mer de toute son eau pour arriver à son but. Lorsqu'il commença son travail avec une immense *himma*, une bête marine apparut et lui dit : « Que fais-tu et qu'espères-tu en puisant ainsi

> l'eau de mer ? » Il lui répondit avec une haute *himma* : « Je suis très résolu à vider toute cette eau jusqu'à ce qu'il ne reste pas une seule goutte pour arriver au diamant qui est au fond. » Toutes les bêtes marines furent ébranlées par les effets de sa *himma*. Elles eurent peur qu'il vidât toute l'eau de la mer car sans eau elles mourraient. Elles lui dirent : « Si c'est cela ton seul but, s'il te plaît ne puise pas l'eau car nous en mourrions. Chacune d'entre nous plongera jusqu'au fond de la mer et t'apportera dans sa bouche ce qu'elle peut en diamants et le jettera dans ta main. » Elles agirent ainsi et il rassembla de quoi remplir son sac. Il partit une seconde fois chez le sultan et versa les diamants devant lui. Le sultan fut émerveillé par ce qu'il vit et eut la certitude que le saint avait un secret. Il l'interrogea où il a trouvé tous ces diamants dont même pas le dixième du dixième ne se trouve dans les trésors du roi. Le saint lui raconta la vérité. A ce moment-là il lui donna la main de sa fille que le saint ne posséda que grâce à sa haute *himma*[28].

Si nous relisons ce texte sans les trois mentions de la *himma*, on peut y voir l'épisode d'un conte merveilleux où le roi impose une épreuve au héros qui demande la main de sa fille. Ce dernier, grâce à un adjuvant magique[29], va réussir l'épreuve et ainsi pouvoir épouser la femme convoitée. L'adjuvant magique peut être de diverses natures : un démon, un anneau magique etc. Or, le récit hagiologique utilise la *himma* à la place de cet objet magique. La *himma* aurait la même fonction que les adjuvants magiques des contes merveilleux. Dans tous les cas, elle en est l'équivalent dans ce récit. La *himma* du saint, accessible par l'initiation qui en est le processus d'immanenciation, est donc capable de triompher de tout, y compris des obstacles qui dépasseraient la force humaine, comme en triompherait la magie dans les contes. Rien, donc, ne peut arrêter cette *himma* qui fait apparaître le saint comme un surhomme, un homme divin ou une divinité faite homme. La *himma* transforme la capacité d'action du saint en force transcendant les lois de la nature et pour laquelle l'impossible n'existe pas.

Un autre récit illustre cette manifestation symbolique de la *himma* dans un moment où, justement, il est difficile à l'être humain de s'en prévaloir :

---

[28] *Tiryâq*, p. 32.

[29] Qu'un être humain discute avec des animaux relève, certes, du merveilleux, mais rappelons que l'un des charismes des saints consiste justement à comprendre le langage des animaux et à leur parler (voir ici même le chapitre 8).

«Il avait dans son *ribât* environ quarante disciples qui priaient et vivaient de charité. Un jour, ils ne reçurent rien et furent très gênés. Le maître sortit vers eux et leur parla de la confiance en Dieu (*tawakkul*) et les encouragea à être patients. Puis il les laissa. Ils restèrent plusieurs autres jours sans rien. La nécessité les accabla. A ce moment là il sortit vers eux et leur dit : « Dieu le Très Haut et le Très miséricordieux nous a ordonné de lui faire confiance sans réserve et nous a autorisé à travailler, alors allez gagner votre nourriture. » Ils firent ainsi. Un d'entre eux partit dans la ville et parcourut les marchés et les places publiques sans demander à quiconque la charité mais il se proposait pour ce qui pouvait lui faire gagner sa vie. Mais il ne reçut rien jusqu'au moment où il rencontra un médecin chrétien entouré de gens alors qu'ils leur décrivait les médicaments. Le disciple s'assit devant lui et lui tendit la main pour prendre son pouls, mais sans parler. Le médecin lui prit le pouls et lui dit : « Je sais quelle est ta maladie et je connais son remède. » Puis il s'adressa à son jeune serviteur : « Va me chercher un *ratl* de méchoui avec du pain et des sucreries. » Le jeune serviteur fit la course et le médecin dit au *fakîr* : « Tu as faim, voici ton remède. » Le *fakîr* répondit : « Si tu dis vrai, il y a derrière moi quarante qui ont la même maladie. » Le médecin dit à ses compagnons : « Apportez de ce mets ce qui suffira à quarante personnes. » Ils l'apportèrent, le médecin ordonna qu'on l'emportât et le *fakîr* les guida vers ses compagnons. Lorsqu'ils partirent, le médecin les suivit en cachette pour savoir si le *fakîr* disait vrai ou mentait. Ils entrèrent avec la nourriture dans le *ribât*, ils convoquèrent le maître qui sortit vers eux. Ils posèrent la nourriture devant lui et il dit : « Qu'est ceci ? » Le *fakîr* lui raconta l'histoire telle qu'elle s'était passée puis il leur dit : « Vous acceptez de manger la nourriture d'un homme sans le payer ? – Comment le payer, Maître ? – Priez pour lui. Ils se mirent à prier pour lui alors que le médecin, pendant tout ce temps, n'avait pas cessé de les observer par un trou. Lorsqu'il vit la vérité de leur parole, leur attitude dans le respect des droits, l'élévation de leurs *himam* malgré le besoin extrême de manger avant la rétribution, Dieu le Très Haut jeta la foi dans son cœur. Il entra chez eux et dit au maître : « Donne ta main. » Il prononça le témoignage de la vérité et devint leur compagnon et un soufi parmi eux[30]. »

La faim pouvait venir à bout de la patience des disciples et de leur foi en la grâce de leur maître. Cette grâce se manifeste par l'aide apportée par le chrétien qui, grâce à elle, se convertit et rejoint le

---

[30] Yûsî, *Muḥâḍarât*,. T. I, pp. 316-318.

groupe des disciples. En d'autres termes, la *himma* du maître peut vaincre les lois de la nature, mais elle peut convertir les coeurs les plus récalcitrants, les plus insensibles Or, il faut rappeler que l'islam populaire maghrébin se représente le chrétien comme un être sans coeur[31].Que la *himma* du saint le convertisse, voilà un miracle extraordinaire.
C'est pourquoi, d'ailleurs, Ibn Arabi déclare « Je ne signifie rien d'autre par les charismes que la *himma* » Dans notre langage on dira que l'impossible devient possible.

4. *Conclusion*

On notera que le soufisme berbère, tel qu'il est présenté ici, maintient la manifestation exotérique, c'est-à-dire réaliste de la *himma* même s'il admet, avec beaucoup de réserves, une manifestation ésotérique. Elle est définie comme une force venant de l'extérieur mais immanentisée par l'initiation ; elle transcende l'individu qu'elle saisit et l'élève au-dessus des contingences naturelles, sociales et psychologiques. La *himma* serait ainsi la présence du divin en l'homme. La *himma* manifeste la divinité de l'homme. C'est pourquoi Aznag peut écrire :

> « Celui dont la *himma* est forte, Dieu se met à lui donner de la lumière, c'est-à-dire la compréhension (*lefhem*) jusqu'à ce qu'il voit ceux qui aiment le monde ici-bas comme des enfants qui jouent, se réjouissent et en peine sans but[32] ».

---

[31] Il va sans dire que ce récit a une connotation satirique car si un chrétien a pitié de ces hommes de Dieu, comment expliquer l'indifférence de leurs compatriotes musulmans ?
[32] P. 60.

Partie II

Aspects littéraires du récit hagiologique

INTRODUCTION

Dans cette partie de l'ouvrage, il s'agit d'étudier les questions poétiques posées par le récit hagiologique dont nous venons de parcourir le contexte de production et de consommation ainsi que le type de subjectivité qu'il prétend mettre en scène.

En tant que récit, le récit hagiologique berbère appartient à la littérature narrative traditionnelle comme le conte merveilleux, la fable ou les récits prophétiques issus du Coran et de la tradition islamique. La première question serait, donc, de cerner ce qui spécifie le récit hagiologique par rapport aux autres types de récit.

Si, comme nous l'avons entrevu au début de cet ouvrage, le récit hagiologique implique que son lecteur / auditeur croit en la véracité de ce qui y est raconté, il faudrait alors étudier comment cette croyance est construite : est-elle textuelle ou le texte, présuppose-t-il un régime de lecture qui impose cette croyance en sa véracité.

L'étude du contexte nous a permis de cerner ce qu'est un saint dans son milieu socio-culturel, comment il devient saint et comment cette sainteté est un pouvoir. Il ne s'agit pas, ici, de vouloir retrouver cela dans les textes. Ce serait les réduire à des miroirs, à des reflets de la réalité historique et les confondre avec le genre biographique. Ces textes sont mixtes : à la fois réalistes et mythiques. C'est, donc, le fonctionnement de cette mixité dont il faut rendre compte. C'est dans ses interstices que se joue la littérarité de ces textes.

En d'autres termes, les grandes questions de l'hagioologie berbère se ramènent à celle de la langue, de la place de ce type de récit par rapport à d'autres types qui sont dans son voisinage, le type de lecture et / ou d'audition qu'il implique.

C'est pourquoi le chapitre 5 sera consacré à développer la thèse de l'emprise de la langue et du système littéraire arabo-musulman sur le système berbère, le chapitre 6 à un modèle spécifique de cette emprise qui permet à l'auditeur de recevoir le texte comme une histoire vraie, le chapitre 7 à cette plasticité qui fait de l'oralité et de la culture berbère qu'elles puissent produire de la fiction et du mythe tout en « respectant » la loi, le chapitre 8 à la manière dont un saint parle de lui-même et livre à son lecteur ce qu'est une subjectivité sainte, ce qu'est son corps et sa parole. Ce qui me semble être rare d'autant plus qu'il s'agit, pour une fois, de

fragments d'autobiographie d'un des saints les plus anciens et les plus emblématiques du Maroc médiéval.

CHAPITRE 5

SAINTETE, LANGUE, TRADUCTION

On a formulé l'hypothèse de l'emprise de l'écriture arabo-islamique savante sur le champ littéraire berbère qu'il soit savant ou populaire, écrit ou oral[1]. Le récit hagiologique le confirme, certes, mais permet de voir comment s'est construite cette emprise. Cette confirmation est lisible, d'abord, dans un phénomène qui n'a pas été encore étudié alors qu'il fut massif même si les sources consultées ne l'évoquent que par allusion ou par quelques bribes : il s'agit de la traduction. Il est difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, de dresser une liste des ouvrages religieux, particulièrement soufis, qui furent traduits. Mais comme le montre le cas du maître d'Ilɣ, les traducteurs ont une formation savante et, par conséquent, maîtrisent les protocoles du savoir islamique dont celui qui atteste de la véracité du fait islamique, la technique du Hadith[2].

---

[1] Cette hypothèse peut paraître triviale. Mais le fait qu'il y eut un débat sur le rapport des Berbères à l'islam dans les études sociologiques dites coloniales, qu'aujourd'hui certains idéologues du régime formulent une spécificité irréductible de l'islam marocain, la trivialité de l'hypothèse n'en est plus une. De plus, cette dernière n'est pas nouvelle puisque A. LAROUI l'avait déjà notée dans le rapport de la tribu à l'Etat central quand il écrit : « il n'existe pas à l'époque de région autonome linguistiquement, politiquement, économiquement, qui pourrait ainsi fournir la base d'une entité à l'intérieur ou aux franges de ce qui est le Maroc d'aujourd'hui. », *Les orogines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Paris, Maspéro, 1980, p. 40.
Il faudrait noter qu'un historien médiéviste comme M. Kably a soutenu l'idée d'une autonomie culturelle du Maghreb dès le Moyen Age (cf., *Variations islamistes et identités culturelles du Maroc médiéval*, Paris-Casablanca, Maisonneuve & Larose-Editions Okad, 1989, pp. 55-63).

[2] M.-M. al-Sûsî cite toutes les sciences étudiées dans les anciennes médersas soussies et souligne l'importance du Hadith et de ses sciences auxiliaires, de la biographie prophétique (*Sûs al-Ɛâlima*, Imprimerie Fédala, Mohammédia, 1960, pp. 35-57). Il donne les statistiques suivantes : 267 savants soussis, du 12ème au 19ème siècle, et une production de 885 ouvrages dont 50% dans les sciences religieuses, 13% en littérature, 2,5% en arithmétique et en sciences naturelles, 12% en soufisme, 5,5% en biographie et annales, 10,5% en récits de voyage et 2,5% en divers, c'est-à-dire en berbère (Cf. A. Toufiq, « al-Târîx fî al-zaman al-maɛsûl aw Muḥammad al-Muxtâr al-Sûsî min zaman al-naḥw ilâ zamân al-târîx », dans *al-Muxtâr al-Sûsî. Al-Dhâkira al-mustaɛâda*, Imprimerie Annahâḥ al-Jadîda, Casablanca, 1986, pp. 65-80 ; note 4, p. 67). Dans l'école d'Ilɣ fondée par son grand-père, ces sciences sont, avec l'apprentissage du Coran, au coeur de la formation (M. Nɛimi, article Ilɣ dans *L'encyclopédie marocaine*, pp. 644-645).

1. *TRADUCTION ET TRANSPOSITION*

Ce qui va suivre n'est qu'un simple sondage dans un domaine qui mérite une enquête patiente et approfondie dont il est certain que les résultats seront d'une grande richesse. On se contentera de rappeler certaines traductions connues et même publiées. On y ajoutera d'autres auxquelles il est fait allusion sans qu'on puisse avoir accès aux documents qui sont dans des bibliothèques privées[3].

Quelques ouvrages traduits et leur transmission

Rappelons que la recherche berbérisante s'est toujours intéressée à la détection de manuscrits berbères[4]. On en a retrouvé essentiellement dans le Mzab algérien[5] et en pays chleuh au Maroc. En effet, dans ces régions, particulièrement dans le Souss marocain, il y a eu une activité religieuse intense dont les monuments sont les nombreuses médersas, les réformes religieuses subies et / ou promues par ses populations et, bien sûr, les traces écrites de cette activité dont certaines sont publiées ou en cours de publication[6].

On peut consulter aussi l'opuscule de Ṣalḥ b. Abdallah al-Ilɣi, *al-Madrasa al-ûlâ*, Imprimerie Annajâḥ al-Jadîda, 1988 (Voir surtout les chapitres 4 et 6 à propos de l'apprentissage premier du Coran et de sa récitation).

³ J'ai pu consulter rapidement certains cahiers chez l'un des fils de Sûsî à Rabat mais ce dernier a refusé de me les confier plus longtemps à ma curiosité.

⁴ Dans une communication récente (cf. les actes du colloque de Rabat sur « la littérature amazighe entre l'oral et l'écrit », organisé par l'Ircam du 21 au 23 octobre 2003.), H Stroomer a déclaré que l'université de Leiden possède plus de 300 manuscrits chleuhs.

⁵ Mais aussi en Kabylie : T. Yacine a publié un recueil de poèmes kabyles d'après un manuscrit en caractères arabes (*Poésie berbère et identité. Qaci Udifella, héraut des At Sidi Braham*, Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris, 1987) et Aïssani & Mechehed signalent la découverte d'une bibliothèque de manuscrits dont certains sont berbères (voir « Afniq n Ccix Lmuhub : une bibliothèque de manuscrits au fin fond de la Kabylie », *Proceedings of the Second European Conference*, Eurames, Aix-en-Provence, 1996).

⁶ Pour une vue d'ensemble sur l'activité littéraire et scripturale chleuh, se reporter à BOOGERT, *The Berber Literary Tradition of the Sus, with an edition and translation of the « Ocean of Tears » by Muhammad Awzal (d. 1749)*, Leiden, 1997. Pour les manuscrits berbères, voir JUSTINARD (« Poésies en dialectes du Sous marocain d'après un manuscrit arabico-berbère », *Journal Asiatique*, Paris, 1928, pp. 217-251), LEWICKI (« Quelques textes inédits en vieux berbère provenant d'une chronique ibadite anonyme », *REI*, VIII, 1934 / 3, pp. 275-296 ; « Une chronique ibadite *Kitâb as-Siyar* d'Abu al-Abbâs Ahmad ash-Shammâkhi », *REI*, X, 1936 / 3, pp. 59-76 ; « Les historiens, biographes et traditionnistes ibadites-

Après ces publications, notre courte enquête a permis d'identifier l'existence de manuscrits d'ouvrages traduits de l'arabe vers le chleuh. Pour ce qui importe ici, on se contentera d'un relevé dans les deux livres consacrés par al-Muxṭâr al-Sûsî à son père et à ses disciples et sur lesquels s'est appuyé cette étude pour décrire l'organisation d'une confrérie.

Notons d'abord que le maître utilise trois langues dans son magistère : l'arabe classique probablement pour la lecture spécialement du Coran, l'arabe dialectal essentiellement pour la conversation et pour les chants soufis composés dans cette langue[7] et le chleuh.

En effet, cette dernière langue est non seulement la langue dominante dans la région du maître, mais ce dernier en fait une langue de travail comme on dit aujourd'hui. C'est elle qui est utilisée dans l'ensemble de son entreprise éducative. Il demande à ceux qui ne la connaissent pas de l'apprendre ; il en fait même un filtre pour recruter ceux qui méritent de figurer parmi ses disciples. C'est ainsi qu'il ordonne à un arabophone du nom de Ṣâliḥ al-Ciaḍmî qui « s'excusait de ne pas connaître le chleuh » ceci :

> « Si c'est le chleuh ta seule excuse, tu en apprendras plus que ce dont tu as besoin. » Il en fut ainsi[8]. »

Parmi les charismes du maître figure l'apprentissage de la langue berbère par ceux qui l'ignorent. Si ce disciple exprime une telle excuse c'est qu'elle est une réalité tangible à laquelle le maître répond, d'ailleurs, avec à propos. Cette réalité est déjà notée plus de trois siècles auparavant. En effet, on lit dans Ibn Ɛasâkir :

> « Son maître transmet (*yûṣilu*) cela à chacun : à l'Arabe en langue arabe et au non Arabe en langue non arabe. Certains se trouvaient à l'étroit (*ḍâqa*) et quittaient sans autorisation alors que le contrat de maîtrise n'est recevable que sur [la base de] cette autorisation.[9] »

---

wahbites de l'Afrique du Nord du 8ème au 16ème siècle », *Folia Orientalia*, 3, 1962, pp. 16134), OULD BRAHAM (« E. Masqueray au Mzab. A la recherche des livres ibadites »s, *Etudes et Documents Berbères*, 9, 1992, pp. 5-35.).

7 *Tiryâq*, pp. 202 et suiv.

8 *Munya*, p. 78.

9 *Dawḥat al-Nâcir*, p. 96.

Ceci étant, Sûsî donne une autre explication non moins tangible à l'usage du chleuh et l'énonce comme suit :

> « Les réunions du maître avec ses disciples consacrent beaucoup de temps aux panégyriques du Prophète et aux prêches en chleuh car le chleuh est la langue de la population et il veut réveiller (*yastanhiḍû*) les gens grâce à leur langue. (Nous n'avons envoyé de prophète que dans la langue de son peuple pour les éclairer)[10]. »

Pour le biographe, donc, le chleuh fait partie du dispositif de la prédication du maître. Sa fonction est de parler la vérité transcendant toute langue dans la langue particulière de cette communauté chleuh. C'est pourquoi le biographe commente l'usage du chleuh en matière religieuse par la citation d'un verset coranique[11] comme si son père était comparable au prophète[12].
Pour que ce réveil soit probant il a toute une stratégie dont le choix de ceux de ses disciples qui doivent réciter ou sermonner ou psalmodier. Ils doivent avoir une voix qui porte et douée d'un excellent grain. C'est ainsi que Muḥammad Fatḥa al-Zakrî

> « était un *faqîh* solide dans le domaine des *ɛibâdât* dans le cadre du *fiqh* ; il récitait (*yastaḥḍir*) le livre d' al-Amîr entièrement traduit en chleuh. C'est un gros volume. Il [l'homme] était une référence de confiance dans ce domaine. »[13].

A un autre, il confiait un ouvrage soufi et ainsi il

> « apprit par cœur la traduction des *Ḥikam al-Ɛaṭâ'iyya* faite par le maître. Il les psalmodiait à voix haute chaque matin même s'il était tout seul[14]. »

---

[10] *Tiryâq*, p. 206. La phrase entre parenthèse est un verset du Coran (XIV/4). On notera la comparaison où le maître est semblable au prophète.
[11] *Coran*, XIV / 4 dont voici la traduction de J. BERQUE : « Nous n'avons envoyé d'envoyé que dans la langue de son peuple, afin qu'il leur expliquât le message. »
[12] Dans le chapitre 3, il a été précisé cette identification du cheikh au Prophète.
[13] *Munya*, p. 7. J'ai pu disposer d'une copie de ce manuscrit, une traduction du fils du cheikh.
[14] *Idem*, p. 14. J'ai pu me procurer une copie de cette traduction. C'est elle qui est mise à contribution dans cette étude.

Muḥammad b. Ɛaddi al-Ilîɣî, « Le maître l'a choisi pour apprendre par cœur les poèmes de prédication (*waɛẓ*) en chleuh[15]. »
L'importance de la voix est telle que la confrérie recrute un chanteur compositeur qui continue, en tant que disciple du maître, de fredonner son ancien répertoire profane devant ses condisciples les plus en vue. C'est ainsi qu'un certain Ḥasan d'Imi n Tanout :

> « était quelqu'un qui fréquentait les aires de jeux et de danses des jeunes. C'est pourquoi, lorsqu'il est en retrait avec ses amis parmi les disciples comme Sidi Saɛîd al-Tanânî, il leur fredonnait (*yancudu*) beaucoup de poésies amoureuses chleuh[16]. »

Cette fonction de la langue chleuh chez le maître est évidente dès qu'on a reconstitué son système éducatif, mais son biographe dit ailleurs que :

> « Les habitants de notre pays, les Chleuh, ne sont rien s'ils n'apprennent pas l'arabe jusqu'à la perfection.[17] »

Le chleuh est donc un simple moyen à défaut de l'arabe classique, bien sûr, car ce dernier est la source de la vérité[18]. Que faire alors puisque les gens ne connaissent que le chleuh ? Leur apprendre l'arabe bien sûr. Mais la pratique du maître est plus complexe. L'acceptation de disciples chleuhs analphabètes à qui il n'enseigne pas l'arabe est attestée. De plus, son projet de transmettre sa doctrine dans l'ensemble du monde chleuh, au moins, l'a certainement dissuadé de lier ce projet à un préalable linguistique arabe hors d'atteinte en une vie. Le chleuh fera l'affaire. Il y a probablement chez lui une conscience aiguë quant au rapport subjectif des individus à la langue, d'une part, et à sa doctrine fondée sur l'amour du maître et de la communauté compacte des fidèles, d'autre part. Enfin, il a certainement médité des modèles historiques comme celui de Ibn Toumert. C'est pourquoi il a toute une stratégie linguistique dont la traduction.

---

[15] *Ibidem*, p. 25.
[16] *Munya*, p. 61.
[17] *Idem*, p. 75.
[18] Ceci est sûrement un jugement personnel de al-Muxṭâr al-SUSI, jugement qu'il profère pour ne pas être taxé de régionaliste pr ses amis nationalistes.

Cette pratique est d'abord la sienne, il est lui-même traducteur :

> « Il [Ḥmad Abû Ɛida ạl-Zîkî] s'est perfectionné (*atqana*) les problèmes de *ɛibâdât* dans le *fiqh* à partir de *Majmûɛ al-Amîr traduit en chleuh par le maître.* Il en discutait avec les enseignants des l'école coraniques recrutés dans les mosquées des villages. » (C'est moi qui souligne)[19])

On apprend qu'il a traduit aussi *Ḥikam* de Aṭâ' Allâh[20]. C'est lui qui oriente tel ou tel dans cette activité ainsi que celle de copier[21] les manuscrits. Il pousse son fils Abdallah à traduire *Riyâḍ al-Ṣâliḥîn* de al-Yâfiɛî en plusieurs volumes et *Nûr al-Yaqîn* en deux volumes. Ce fils continue cette activité encore au moment où Muxṭâr écrit la biographie du père[22].

Sa fille Habiba lit les manuscrits chleuhs, une autre sait lire et écrire en chleuh[23].

Il est clair que la traduction d'œuvres arabes soufies est à la fois le signe de l'emprise orientale sur le soufisme chleuh mais aussi le signe d'une distance qui ne peut être évaluée à sa juste valeur que par l'étude patiente de ces traductions en chleuh. Ainsi pourrait-on véritablement constituer un lexique soufi chleuh, par exemple.

2. *LE LEXIQUE MORAL ET RELIGIEUX EN BERBERE*

Quand on veut étudier le lexique religieux ou moral berbère aujourd'hui, on est frappé par la masse des emprunts arabes. Pourtant, les sources arabes elles-mêmes sont fondamentales pour remonter au lexique berbère ancien. Un M. al-Sûsî et sa famille ont contribué, encore, récemment à ce travail en traduisant les ouvrages religieux arabes en berbère. Voici le résultat d'un sondage dans un ouvrage médiéval, *Tacawwuf*.

Au plan de l'anthroponymie, on peut montrer qu'un nombre non négligeable d'anthroponymes peuvent révéler des valeurs morales et religieuses très proches de celles de la sainteté chez les Berbères quand elles ne se confondent pas avec elles. Les 34

---

[19] *Munya*, 96.
[20] *Idem*, 14.
[21] *Munya*, p. 102.
[22] *Tiryâq*, p. 225.
[23] *Idem*, p. 223.

anthroponymes[24] du sondage ont les caractéristiques linguistiques suivantes :

(a) 28 sont des nominaux qu'on peut classer selon leur structure, le genre et le nombre et selon qu'ils sont des emprunts.

(1) Selon la structure on distingue des nominaux simples (19 *items*, : voir la rubrique genre et nombre).et des nominaux composés (9 *items*: *Buyerzeggan, wiɛezzan, werzeg, ilarzeg, iltunart, tinsslamt, mellulasn, menɣfad, ilbext*).
(2) Selon le genre, on distingue des nominaux au masculin singulier (13 *items* : *Aggag, walgut, alluy, agerram, amesṭu,, mimun, buyerzeggan, wiɛezzan, werzeg, ilarzeg, iltunart, menɣfad, ilbext.*), au masculin pluriel (**9 items**: *Buyerzeggan, wiɛezzan, werzeg, ilarzeg, iltunart, tinsslamt, mellulasn, menɣfad, ilbext.*), au féminin singulier (7 *items* : *Tunart, tifawt, tayyelki, tacaqqurt, tamimunt, taxmist, tinsslamt.*) et au féminin pluriel (**1 item** : *turezgin.*)
(3))Les emprunts à l'arabe : 7 *items* : *mimun, tamimunt, iɛbidn, tinsslamt, taxmist, iɛezzd*[25] et *ilbext.*

Ce classement appelle quelques remarques linguistiques à propos des emprunts et des composés.

la première remarque est générale. En effet, l'ensemble de ces nominaux ont adopté des schèmes morphologiques berbères ;

---

[24] En voici la liste et les références : *Iregragn* (p. 86, note 13. On notera que le toponyme qui désigne le lieu de résidence d'Abû Iɛezza est *Irugan* que Toufiq dérive du verbe *arg* comme pour *Iregragn* et aurait le sens de « bénir ». Voir *Diɛâmat al-yaqîn*, p. 2, note 6), *Aggag* (p. 89, note 24 ; voir aussi Chaker, *Linguistique berbère. Etudes de syntaxe et de diachronie*, Paris, Editions Peeters, 1995, pp. 148, 152 et), *Walgut (*p. 164, note 298 et p. 217, note 490), *Iɛezza* : (p. 231, note 548), *Wiɛezzan* (p. 235, note 568), *Birezgan* : (p. 232, note 549), *Mimun, Tamimunt* : (p. 234, note 561), *Zerk* : (p. 237, note 575), *Turezgin* : (p. 238, note 578), *Irezgan* (p. 259, note 640, voir l'analyse de Chaker, *Op. cit.*, p. 163, n° 71) *Werzg* (p. 296, note 773), *Ila* ou *illa Arzeg* (p. 392, note 221), *Tunart* : (p. 248, note 609 et p. 359, note 116) et *iltunart* (p. 419, note 313), *Aylan* (p. 252, note 621), *Yufn* , *Iɛbidn* : (p. 317, note p. 841), *Iddrasn* : (p. 330, note p. 32 ; voir aussi Chaker, *Op. cit.*, pp. 154-156), *Alluy* : (p. 360), note p. 120), *Ilal(l)n* : (p. 381, note 185), *Tinsslamt* : (p. 387, note 208), *Mellulasn* : (p. 390, note 216), *Taxmist* : (p. 390, note 216), *Tifawt* : (p. 394, note 225), *Agerram* : (p. 400, note 243 et p. 420, note 314), *Tayyelki* : (p. 402, note 248), *Tacaqqurt* : (p. 414, note 290), *Issummur* : (p. 423, note 328), *Yamẓil* : (p. 425, note 352), *Ibridn* : (p. 431, note 352), *Amesṭuṭ* : (p. 432, note 357), *Menɣfad* : (p. 440, note 379), *Seryin* : (p. 443, note 391. Dans *Diɛâmat al-yaqîn*, p. 55, note 54, Toufiq note que ce terme signifie être béni ou être chérif) et *Ilbext* (p. 444, note 393).

[25] Ce nom est un verbe qu'on commentera plus loin.

ainsi ont-ils perdu leur forme arabe et même leur prononciation d'origine ; ils sont donc tous intégrés au berbère. *Mimun* est une prononciation berbère alors que *maymûn* est sa prononciation d'origine ; *tamimunt*, son féminin, ainsi que *taxmist,* féminin de *axmis* ont pris la marque berbère du féminin différente de celle de l'arabe qui est un *a* suffisé au nom masculin ; *tinsslamt* atteint un degré d'intégration encore plus important puisqu'il adopte la marque du féminin berbère et, en tant que composé, il est formé d'un morphème berbère, *tin* marquant l'appartenance (celle de..), et du nom arabe *slam.*

La seconde remarque concerne une classe de nominaux arabes dont la morphologie en berbère est étonnante puisqu'on n'en rencontre pas dans la langue actuelle. Le terme *ilbext,* par exemple, a la structure d'un verbe en berbère (*i* + *lbext*), mais *lbext* est un nominal en arabe. Toutefois, on ne rencontre pas d'exemple de nominaux arabes de cette nature empruntés et utilisés comme verbe en berbère. Tous les emprunts verbaux se comportent morphologiquement comme s'ils étaient berbères. On ne peut donc que le considérer comme nominal à condition de déterminer la nature du *i* . Comme il ne peut être un indice de personne préverbal quel est son statut ? Trois réponses s'offrent à nous.

On sait que beaucoup de noms berbères commencent par *i* comme *igigil*, *ils*, *itri* . On peut donc en conclure que cet emprunt est berbérisé en lui adjoignant un *i* antéposé. Or, on n'a pas d'exemple d'emprunt à l'arabe où cette opération de berbérisation garde l'article arabe *l* contrairement à ce qui se passe quand la voyelle préfixée est un *a* (*alkas*,). Serait-ce un usage perdu ? Il est difficile de répondre.

La seconde explication possible considérerait que le *i* ne serait pas un « article » comme dans *igigil* mais une préposition comme dans l'énoncé *rix-t i lferḥ* (je le veux pour la fête). Si l'on ne garde que *i lferḥ*, on présuppose que la chose ou la personne dont on parle est destinée à la fête. Or, le prénom qui nous intéresse entre dans cette catégorie : *i* + *lbext* signifierait « celui destiné à la grâce ». Le problème est que, là aussi, il n'y a pas d'exemples confirmant ce comportement dans l'usage actuel de la langue.

Une troisième explication, plausible celle-là, est de dire qu'il s'agit d'un composé d'un verbe *ila* (il a) + *lbext* (la grâce, la bénédiction). C'est d'ailleurs la thèse énoncée par A. Toufiq[26]. En fait, elle est confirmée par plusieurs autres anthroponymes comme celui du plus célèbre des maîtres soufis, Abû Iɛezza, surnommé aussi

---

[26] *Tacawwuf*, p. 450.

Ilannur/ilanwar, nom composé de *ila* + *nnur/nwar* (lumière(s) en arabe) et traduisible ainsi : « il a la/les lumière(s) » ou « l'homme à/aux (la) lumière ». Dans *ilbext* on notera l'élision de *la* qui peut être l'article arabe ou la syllabe finale du verbe *ila*. En faisant appel à d'autres exemples tirés du *Tacawwuf*, il est difficile de proposer une solution à cette élision. En effet, les deux exemples dont nous disposons, *ilarzeg* et *ilasif* ou *ilassif*, sont ambivalents : dans le cas de l'article arabe dit solaire, avec la première consonne tendue, on remarquera qu'il n'y a aucune suppression comme dans *ilannur* (l'homme à la lumière) et *ilassif* (l'homme au sabre); en revanche si cet article arabe est lunaire ou si le nom est berbère commençant par *a*, il est difficile de dire ce qui est élidé. Dans le dernier cas, on constate une situation d'hiatus et un des *a*, bien connue en phonétique berbère, est élidé : *ilarzeg* (*ila* + *arzeg* (il a la bénédiction ou le béni) comme, d'ailleurs, dans les cas où les deux éléments qui composent le nom sont, tous les deux, berbères : *ilasif* (*ila* + *asif :* il a la rivière ou le propriétaire / riverain de la rivière). Mais lequel des *a* est élidé ?
Le cas du féminin est encore plus suggestif. En effet, le terme *iltunart.* est composé de *ila* + *tunart* (verbe + nom berbère féminin). On remarquera que c'est le *a* du verbe qui est supprimé sans qu'il y ait de hiatus. En appliquant cette règle à *ila* + *lbext*, on aurait *illbext.* Il est possible que l'allégement de la tension de la liquide soit une opération de simplification, à moins que la prononciation réelle, qui nous est inaccessible en raison, entre autres, de la notation de la tension en caractères arabes, ne garde la tension.

(b) 8 sont des verbes classés comme suit :

Structure des verbes	Liste
Verbe nu	**1 item** : *rezg*
Indice de personne + Verbe	**3 items** : *iεezza, issummur, yamẓil*
Indice de personne + Verbe + Pronom	**1 item** : *iddrasn*
Verbe + Pronom	**1 item** : *mellulasn*
Participe	1 item : *yufn*
Composé : Indice de personne + Verbe + nom	**3 items** : *ilarzeg, ilbext, iltunart*

La première catégorie de verbes comprend deux items avec un verbe à l'aoriste (*iɛezza* et *yamẓil*) et un item à verbe à l'aoriste intensif (*issummur*). La seconde a un verbe à l'aoriste suivi du pronom personnel au masculin pluriel et l'item signifie « il vit / est vivant pour eux ». La troisième a un verbe nu suivi du même pronom que le précédent ; ce verbe a une valeur d'impératif et signifie « sois blanc pour eux ». La quatrième est un participe dont le verbe est souvent utilisé dans le comparatif relatif ou absolu et signifie « celui qui est meilleur » ou « le meilleur ». La dernière catégorie est un ensemble de noms qui sont de véritables énoncés analysés plus haut.

Quelles conclusions tirer de ces remarques ?

La première concerne la capacité du berbère à nommer les valeurs de la nouvelle religion qu'était alors l'islam d'autant plus que ces valeurs rencontraient certainement des valeurs autochtones, voire universelles[27]. Deux exemples suffisent pour illustrer ce point.

L'exemple de *Iddrasn*[28] est le plus simple car il correspond à une tradition encore vivante aujourd'hui et qui consiste à donner un nom au nouveau-né qui exprime toujours le désir des parents. Dans le cas de *Iddrasn*, le nom conjure la mort et exprime l'espérance des parents que cet enfant vivra. Au 17ème siècle al-Yûsî note qu'avant sa naissance son père avait rêvé de deux sources dont l'une est plus abondante que l'autre. A son réveil il a interprété ce rêve comme l'annonce de deux nouveaux nés dont lui, la source abondante qui irriguerait l'est et l'ouest de sa science. Son maître confirmera cette vision prémonitoire[29].

Le second exemple concerne une tradition religieuse probablement pré-islamique mais dont on a perdu le sens malgré sa persistance. Il s'agit de *Aylan* à propos duquel Toufiq écrit :

---

[27] Sur ce point on consultera les travaux de Ignace Goldziher pour le Moyen Orient (*Sur l'Islam. Origines de la théologie musulmane*, Desclée de Brouwer, 2003 ; particulièrement la partie intitulé « Les sources non islamiques de l'islam », pp. 39-144). Pour le monde berbère signalons un travail récent : Brahim Chérifi, *Etudes d'anthropologie historique et culturelle sur le Mẓab*, Doctorat de l'Université de Paris 8, 2003 (voir surtout le chapitre 2, pp. 28-57). Cette méthode qui consiste à retrouver des rituels préislamiques derrière les pratiques actuelles a été fortement critiqué par le nationalisme maghrébin, mais aussi par des travaux scientifiques de valeur. Citons l'un des plus récents : Abdallah Hammoudi, *La victime et ses masques*, Aux Editions du Seuil, Paris, 1988 (voir surtout le chapitre 1 au titre très significatif : « L'anthropologie du sacrifice et de la mascarade : à la recherche d'une religion perdue », pp ; 33-61).

[28] Voir l'analyse de *gellidasn* (p. 154), de *irnaten* (p. 155), *iẓmerten* (p. 156) de S. Chaker, *Linguistique berbère. Etudes de syntaxe et de diachronie*, Peeters, p. 154.

[29] *Muḥâḍarât*, vol. I, pp. 84-86.

« pluriel de *ill* qui signifie le grain de beauté ou le trait noir sur un visage. On dénomme les dessins dont on farde le visage *iḍlan*. Il se peut qu'il y ait eu troncation [de ḍ] pour donner *illan* avec l'emphatisation du *l*.[30] Il se peut que [le toponyme] Aghmat Haylana ait été dérivée de Aghmat Illan, c'est-à-dire « fardez-vous en dessinant des signes noirs ». Ceci était la pratique des femmes des Masmouda[31]. » On peut ajouter que cette pratique persiste et atteint des sommets dans la dramatisation qui fait régner une atmosphère d'une rare tension sacrale dans la cérémonie du henné qu'on applique à la future mariée. Les chants[32] d'accompagnement sont d'inspiration religieuse et la mélodie est d'une lenteur qui frise la langueur.

Cette capacité du berbère de nommer des valeurs religieuses autochtones a permis la traduction des valeurs comparables à l'islam arabe.

La seconde remarque est un double constat : (i) les noms propres de personnes, les prénoms surtout, ont disparu ou ont été arabisés ; il en est ainsi d'*Iddrasn*, dont subsiste comme vestige *Idder* dans le Moyen Atlas ou *Iydar* dans le Haut Atlas chleuh, qui consonne avec le prénom arabe Abd al-Ḥayy (Homme du vivant); le processus qui a conduit à cette disparition et à cette arabisation restent obscur ; (ii) les anthroponymes qui résistent à l'arabisation reçoivent dans l'historiographie écrite en arabe des étymologies fantaisistes en considérant ces anthroponymes comme arabes ; c'est ainsi que le le toponyme de la ville de Marrakech est considéré comme un composé arabe de *marra* (passer) + *kacca* (voler) et, par conséquent, un lieu où vivent des bandits de grands chemins alors que l'étymologie berbère suggère, certes, un

---

30 En termes linguistiques, il n'y a pas troncation de consonne mais assimilation progressive. L'emphatisation du *l* en sesait la trace. Mais cette hypothèse est difficilement argumentée à partir des données actuelles.

31 *Tacawwuf*, p. 252, note 621.

32 Pour une description ethnographique voir E. WESTERMARCK, *Les cérémonies de mariages au Maroc*, Paris, Editions Ernest Leroux, 1921. Pour une description du déroulement du mariage avec les textes chantés, voir F. BAHLOUL, *Etude d'un chant de mariage : Tanggift. Région d'Ida ou Tanan*, Paris, Mémoire de maîtrise, INALCO, 2000. Dans une publication récente (Abdallah Elmountassir, *Amarg*, Paris, L'Harmattan, 2004), on retrouve intégralement le poème de Bahloul.

composé mais de *mara* (lieu) + *akuc*[33](dieu) et, donc, le lieu de Dieu ou le temple de Dieu[34].

Si l'on se réfère maintenant à *Diεâmat*, la récolte n'est pas aussi fournie mais elle permet de consolider nos conclusions de l'analyse du corpus du *Tacawwuf*. Cet enrichissement concerne deux points : l'anthroponymie et le nom berbère du maître soufi.

Trois anthroponymes berbères retiendront notre attention : *Irugan*, *Ifaw* et *Iseryen*..

Le premier est le nom du lieu ou de la tribu où / chez qui est enterré Abû Iεezza. Toufiq propose un seul sens dans *Tacawwuf*, « la brume ». Mais il en propose un autre dans *Diεâmat*, la grâce ou la *baraka*. En effet, la transcription arabe savante ne notait pas la tension consonantique et, par conséquent, on peut lire *iruggan* ou *irugan*. Dans le premier cas il s'agit de brume et dans le second il s'agit de grâce. Par conséquent, la tribu pourrait s'appeler « Ceux de la brume » ou « les Bénis ». Le premier est conforme à l'anthroponymie berbère : on appelle, encore de nos jours, *Ayt Umalu* (ceux de l'ombre, cest-à-dire les gens de l'adret). Le second n'est plus en usage sauf dans des patronymes qui en conservent l'emploi, mais sans le sens ancien. Laquelle des variantes serait recevable d'autant plus que les deux formes étaient en usage ? Il est difficile de trancher. Mais on voit bien que s'agissant d'un des plus grands saint du Maroc, l'orientation du sens et, par conséquent, le choix de la forme serait celle qui signifie « les Bénis ».

Cette ambiguïté de la transcription en caractères arabes se retrouve dans le second terme qui peut se lire *affu* ou *ifaw* / *iffaw*. La première lecture fait du terme un nom qui signifie l'aube, la seconde en fait un verbe qui signifie « il se lève » en parlant de l'aube. C'est de ce verbe que dérive le nom de personne *tifawt* (lumière).

Le troisième terme est intéressant à plus d'un titre. D'abord il est porté, aujourd'hui, par une tribu « arabe » au nord de Marrakech qui se dit originaire du sud du Maroc et chérifienne, ce que note Toufiq[35]. En second lieu, il est proche du premier terme, *irugan*.

---

[33] Camps et Chaker, « Akuc », *Encyclopédie berbère*, VI, 1989. Voir aussi Chaker, *Linguistique berbère. Etudes de syntaxe et de diachronie*, Paris, Editions Peeters, 1995, p. 149.

[34] Voir A. Toufiq, « Hawla maεnâ ism Murrâkuc » (Autour du sens du nom de Marrakech), dans *Murrâkuc. Min al-ta'sîs ilâ âxiri l-εaṣr al-muwaḥḥidî* (*Marrakech. De la fondation jusqu'à la fin de la période almohade*), Marrakech, Faculté des lettres et des sciences humaines, 1989, pp. 15-19.

[35] *Diεâmat*, p. 55, note 54.

La racine est *rγ* et le *s* serait le morphème du factitif. Ainsi *kcem* (entrer) aura comme factitif *sekcem* (faire entrer). Quel que soit le sens de *rγ*, *serγ* serait la forme de son factitif.
Toufiq donne comme sens de *Iserγen* « les bénis » ou « les chérifs ». On les appelle aussi, ajoute-t-il, *arγen* ou *Harγa*. Si le dernier terme a une forme arabe, très fréquente dans la traduction arabe des noms de tribus berbères, le premier a une forme incontestablement berbère. Linguistiquement parlant, c'est ce dernier qui aurait le sens de « les bénis » et *iserγen* celui de « ceux qui bénissent ». S'il en est ainsi, quelle relation y a-t-il entre *irugan* et *arγen* puisque ces deux mots ont le même sens ? Auraient-ils la même racine *rg* / *rγ* où *g* et *γ* seraient des variantes d'un même phonème ? La question est ouverte d'autant plus que cette variation est attestée.
Pour conclure sur ce point, on notera que les trois termes tendent à exprimer des valeurs religieuses et morales comparables à celles de l'islam à moins que ce ne soit ce dernier qui ait infléchi le sens de ces mots dans le sens de sa sémantique.
Le second intérêt de cet ouvrage est qu'il nous renseigne sur le nom du maître soufi en berbère. En effet, *maziγ* est, selon Toufiq, l'équivalent de deux termes arabes, *sayyid* et *mawlây*. Le premier, ajoute-t-il, est dit de

> « L'homme libre ou le maître (*sayyid*). Cet emploi a disparu et le singulier ne signifie plus dans l'espace masmoudien que l'homme blanc alors que le pluriel, *imaziγn*, est utilisé pour désigner l'ensemble des habitants de Fazaz, Tadla et tous leurs environnements oasiens et confins sahariens s'ils sont blancs[36]. »)

Néanmoins, rien n'est dit de *mawlây*. On notera que *maziγ* [37]est utilisé comme l'équivalent de seigneur au sens sociologique du terme arabe *sayyid*. Dans quel sens peut-il être l'équivalent de *mawlây* ? Ce dernier a plusieurs significations, certes, dont celle de descendant du prophète. Il est certain que ce sens n'était pas aussi dominant qu'il l'est aujourd'hui ou quelques siècles après l'écriture de l'ouvrage. Par conséquent, on peut y voir un sens social proche de celui de *sayyid*. Néanmoins, ne peut-on pas avancer que, comme *sayyid* (saint) et *mawlây* (chérif), *maziγ* aurait pu avoir un sens religieux ? La réponse est difficile car elle nécessite une

---

[36] *Idem*, p. 41, note 16.
[37] Pour une étude linguistique diachronique, voir S. Chaker, *Linguistique berbère. Etudes de syntaxe et de diachronie*, Paris, Editions Peeters, 1995, pp. 125-134.

enquête dans d'autres contextes scripturaux dont on ne dispose pas pour le moment.
Il est intéressant de noter que ce mot a un usage racial et social dans l'opposition blanc / non blanc (noir ?) et maître / esclave. La dernière opposition a reçu une acception religieuse, particulièrement soufie. Or, nous n'avons pas encore rencontré *maziγ* ayant ce sens excepté dans le précédent contexte. Soulignons qu'il est absent dans *Tacawwuf* y compris dans la biographie de Abû Iɛezza.
A côté de *maziγ*, on rencontre le terme *amγar* désignant le maître. Toufiq fait remarquer que

> « *amγar* qui signifie le grand était utilisé, dans son emploi absolu, pour cheikh puis il fut réservé, ces derniers temps, à ceux qui gèrent les affaires des tribus au profit des gouvernants[38]. »)

Dans ce cas, quelle est la différence entre *maziγ* et *amγar ?* L'usage qu'en faisait Abû Iɛezza est évident lorsqu'il s'exclamât à la lecture d'une correspondance de Abû Cuɛayb, son maître : *« Amaziγ d amγar ! »* Cet énoncé montre bien que les deux termes n'étaient pas synonymes comme on aurait pu le penser plus haut. La traduction arabe de Toufiq n'est, donc, pas adéquate car elle ne tient pas compte de la valeur de cette construction syntaxique encore vivante en kabyle[39] et en rifain[40]. En effet, cet énoncé signifie plutôt « Le seigneur [Cuɛayb], c'est un vrai maître[41] ! » ou « Le seigneur [Cuɛayb], quel maître ! » *Maziγ* réfèrerait donc à une position sociale et morale et *amγar*[42] au titre de maître soufi. En aucun cas, *maziγ* ne peut signifier, dans ce contexte, « homme blanc » car le soufisme répugne à ces distinctions raciales. Abû Iɛezzza, ne l'oublions pas, est noir et beaucoup de saints le sont ou portent le surnom de « noir ».

---

38 *Ibidem*, p. 41, note 27.
39 S. Chaker, *Un parler berbère d'Algérie (Kabylie) : syntaxe*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1983.
40 K. Cadi, « Sujet et prédication non-verbale en rifain », *Etudes et Documents Berbères*, 8, pp. 79-95. ; M. Lafkioui, *Syntaxe de la phrase nominale berbère : une étude contrastive interdialectale*, Paris, Mémoire de DEA, 1995, pp. 27-38
41 *Ibid.*, p. 63 et voir aussi la note 76 de la même page.
42 S. Chaker note que ce terme est utilisé par les Berγwaṭa accolé au nom de dieu : « moggar Yacoch », *dans Linguistique berbère. Etudes de syntaxe et de diachronie*, Paris, Peeters, 1995, p. 145.

3. *Etude de cas : les maximes de Ibn Ɛṭa' Allah*

Les maximes d'un grand soufi égyptien du 13ème siècle (*Ḥikam* de Ibn Atâ' Allah) sont une des oeuvres traduite dans la confrérie et sur ordre du saint. Cette traduction-transposition a été exécutée en vers (352 maximes environ en 336 vers).
On se propose de traiter trois aspects de ce texte : (i) le berbère face à l'emprise de la langue liturgique arabe dans l'opération de traduction-transposition dans ses aspects lexicaux (emprunts), (ii) la nature et les objectifs de la traduction et (iii) les contraintes pragmatiques qui pèsent sur la traduction.

Du lexique

Quand on lit la littérature religieuse, on est frappé par la masse de mots empruntés à l'arabe classique. Et on peut légitimement se demander s'il s'agit vraiment d'une traduction au sens où nous l'entendons aujourd'hui. On y reviendra mais notons, toutefois, que ces emprunts s'intègrent plus ou moins au système chleuh.
Commençons par donner quelques statistiques générales avant de voir comment fonctionnent ces emprunts.
En effet, on a affaire à trois catégories de lexèmes :

1. Les mots chleuhs proprement dits représentent 3, 08 %. En réalité, ils sont au nombre de 5 : *isemg, wanna, winna, willi, tussna*. On notera que *wanna, winna* et *willi* sont des morphèmes grammaticaux et font partie du paradigme des démonstratifs. Cette classe résiste à l'arabisation.
2. Les mots proprement arabes ou xénismes ; ils représentent 4, 12 % : *ahlu llâh, ccahwa, li-wajhi llâh, ttawakkul*. On notera que le premier et le troisième sont des syntagmes et non des lexèmes.
3. Les autres lexèmes ou emprunts proprement dit représentent 92, 80 %. Néanmoins, il faut remarquer qu'il y a une échelle quant à leur intégration dans le système de la langue berbère. C'est cela qu'il faut maintenant considérer.

Si l'on considère le xénisme (exemples du point 2 ci-dessus) comme le degré zéro de l'emprunt, les autres emprunts ont un degré d'intégration plus ou moins important. On peut dire que tous les verbes sont totalement intégrés puisqu'ils obéissent au système de conjugaison berbère. En revanche, les nominaux peuvent être classés selon une hiérarchie fondée sur le nombre de

transformations phonétiques et morphologiques qui va de 1 à 4, soit 4 classes.
La première classe est constituée de lexèmes qui ont perdu la voyelle initiale de l'article défini arabe (*l* au lieu de *al*). Cette élision est systématique et constitue le degré qui vient juste après le xénisme :

(a) *ccahwa*	<	*ac-cahwa*	le désir
lεadam	<	*al-εadam*	le néant
lḥubb	<	*al-ḥubb*	l'amour
lhayba	<	*al-hayba*	le charisme

La deuxième classe est caractérisée par le trait précédent avec l'élision d'un trait distinctif d'une consonne, ou l'élision pure et simple d'une consonne (la glottale ʾ) , ou la transformation d'une diphtongue en voyelle, ou la transformation des voyelles longues en voyelles brèves :

(b) *ddikr*	<	*adh-dhikr*	la litanie
ccix,	<	*ac-cayx*	le maître soufi
ladab	<	*al-'adab*	l'éducation
lεarifin	<	*al-εârifîn*	les gnostiques

La troisième classe comporte trois transformations (les deux précédentes et la transformation des voyelles longues en brèves et / ou le remplacement de la marque du féminin arabe par celle du féminin berbère) :

(c) *lacyax*	<	*al-'acyâx*	les maîtres soufis
lahwal	<	*al-'aḥwâl*	les états soufis
larwaḥ	<	*al-'arwâḥ*	les âmes
lḥalt	<	*al-ḥâla*	l'état soufi

La quatrième classe comporte 4 transformations (les trois précédentes et la transformation des voyelles brèves arabes en schwa berbère) :

(c) *laḥdat*	<	*al-'aḥdâth*	les événements
lejnabt	<	*al-janâba*	l'impureté sexuelle
lejhalt	<	*al-jahâla*	l'ignorance

Que retenir de ces exemples ? Toutes les transformations constatées mettent en conformité les emprunts avec le système phonologique berbère qui ignore les voyelles longues, les consonnes interdentales, par exemple.
Néanmoins, on peut noter que beaucoup de mots pouvaient être intégrés davantage puisqu'ils le sont dans l'usage normal. Voici quelques exemples :

lhayba au lieu de *lhibt* (le charisme)
lḥaḍra au lieu de *leḥḍert* (la présence divine)
lmaεrifa au lieu de *lemεerft* (la connaissance)

Pourquoi donc ne pas utiliser les termes qui sont en usage pour diminuer le degré d'étrangeté de ces lexèmes ? La première explication peut être la volonté du traducteur de distinguer la signification soufie de la signification prosaïque en usage dans la langue. C'est, en tout cas, le cas des deux derniers exemples.
Le dernier terme est plus simple à commenter : en effet, *lemεerft* a pour sens le fait de connaître quelqu'un (une connaissance) alors que *lmaεrifa* signifie la connaissance gnostique. Tout se passe donc comme si le traducteur veut distinguer ces deux sens et choisit ainsi l'emprunt le plus proche de son origine arabe. Il préfèrerait un emprunt à l'homonymie.
Le second. *lḥeḍra*, a, comme le précédent, un équivalent dans la langue quotidienne, *leḥḍert*. Néanmoins, le premier a pour signification la présence divine pour le soufi alors que le second évoque une cérémonie populaire de transe organisée généralement par des confréries à la frontière du paganisme. C'est probablement pour se démarquer de cet univers référentiel que le traducteur a choisi le terme le moins intégré et le plus proche de l'univers soufi savant.
Le premier terme est difficile à expliquer car, contrairement aux précédents, *lhibt* n'a pas de sens différent de *lhayba*. Pourtant, *lhibt* est dans l'usage et *lhayba* n'y est pas présent. L'explication la plus plausible est celle-ci : statistiquement, tous les termes fondamentaux du soufisme, dans ce type de texte, sont ou des xénismes ou des emprunts de ce type. En plus de leur statut particulier, les deux termes précédents relèvent de cette explication générique qu'il faudra préciser.
En effet, il y a un exemple où le terme soufi coexiste, dans le texte, avec son équivalent berbère sans qu'on sache pourquoi ce

traitement : on rencontre *lmaεrifa* et *tussna* (connaissance) mais plus souvent le premier que le second. Pourquoi ? On y reviendra. Contentons-nous de dire que si ce vocabulaire est proche du xénisme, on peut émettre l'hypothèse que le texte traduit est destiné à un lecteur bilingue et donc lettré sinon on ne voit pas l'intérêt d'une traduction plus proche du texte original que de la langue quotidienne des destinataires. Or, c'est tout le contraire qui est vrai.

Pourquoi traduire ?

En effet, les premiers vers du texte constituent une sorte d'introduction où le traducteur justifie son entreprise :

> *Awal n ṣṣufiyya nettan ar rad nawi : La parole soufie, nous allons la rapporter*
> *Iga γ lḥikam taεerbiyt ad t-id-naw : Elle est, dans les Maximes, en arabe, nous allons la rapporter*
> *A s tmaziγt i ycelḥiyn i win γ illa rrja:-yi : En berbère des Chleuhs à ceux qui espèrent*
> *Acku neẓra kigan aγ nit illa rrja-yi : Car nous pensons que quiconque espère*
> *Ad t-issen ifhem-t isker kra kullu d yiwi : Doit l'apprendre, la comprendre et faire ce qu'elle dit.*
> *Walakin ur iγri taεerbiyt lli iga-yi : Mais il n'a pas appris l'arabe qu'elle [cette parole] est*
> *Hati niwi-t-id mekda ran id bu-rrja-yi: Nous l'avons rapportée comme le souhaitent ceux qui espèrent*

Ce texte évoque quatre points essentiels : (i) l'identification du texte (sa nature, son nom et sa langue), (ii) le sens de la traduction (de l'arabe vers le chleuh), (iii) le destinataire du texte traduit (les soufis ignorant l'arabe et demandeurs de cette parole), (iv) l'objectif du texte traduit : l'édification, c'est-à-dire l'apprendre, le comprendre et agir selon ce qu'il dit.
On commentera les deux derniers avant de revenir aux premiers.

Le destinataire et le but de la traduction
Le destinataire est bien circonscrit : il s'agit de celui qui ignore l'arabe et ne connaît que le berbère. Or, nous savons qu'un tel destinataire est analphabète puisque la seule alphabétisation possible dans cette société du 19ème et du début du 20ème siècle se faisait en arabe. Il est donc clair que la maîtrise de l'écriture arabe

passe par la connaissance plus ou moins avancée de la langue arabe coranique. Celui qui l'ignore ignore la langue arabe mais ne peut en aucun cas lire le texte qu'on traduit et que le traducteur lui destine. Le destinataire du texte ne peut donc le lire ; il n'en sera pas le lecteur car il ne sait pas lire, il ne dispose pas de cette compétence en raison de son analphabétisme d'abord.

Deux remarques nuanceront cet argument. La première est suggérée par les activités d'enseignement au sein de la confrérie. En effet, on y apprend à lire et à écrire l'arabe pour pouvoir lire et apprendre par coeur le Coran, au moins. Malheureusement nous ignorons si tous les adeptes sont soumis à cet apprentissage ou si certains en sont exemptés pour une raison ou une autre. Il s'en déduit que ceux qui n'ont pas un niveau important en arabe ne pourront pas comprendre les textes soufis de référence même s'ils savent les déchiffrer. La traduction serait un moyen pour faciliter la compréhension du texte à ce destinataire.

Les analphabètes proprement dits sont concernés aussi : méconnaissant l'arabe et ne sachant pas même déchiffrer, il est clair que la traduction serait la seule clef pour présenter les textes soufis. Et cette présentation sera oralisée par le maître ou un aide qu'il aurait désigné pour accomplir cette tâche.

Le destinataire est donc un analphabète ou semi analphabète auquel le texte traduit est oralisé par un lecteur qui, lui, est lettré. On peut nommer ce dernier « lecteur public » comme lorsqu'on parle d'écrivain public. Ce statut du destinataire explique-t-il le recours aux emprunts précédents ? Dans tous les cas, il explique pourquoi le traducteur évite les formes des mots empruntés en usage dans le berbère quotidien : la traduction inscrit le texte dans un savoir d'élite et, par conséquent, évite autant que faire se peut la connotation prosaïque qui résulterait de l'emploi de termes usuels des futurs soufis. En d'autres termes, le destinataire analphabète et non lettré en arabe aura un texte au lexique intermédiaire entre l'arabe coranique et le berbère déjà fort imprégné d'emprunts. Ce lexique intermédiaire mériterait une étude spéciale car il est certain qu'il a influencé le phonétisme de certains parlers du Sous.

Qu'est-ce que traduire ?

Un autre aspect éclairera le statut du destinataire. En effet, dans la citation plus haut l'opération de traduction est nommée comme étant le fait de « rapporter un discours » arabe en chleuh pour ceux qui ignorent l'arabe. Le traducteur est alors un rapporteur de

discours, un adaptateur de discours. Cette représentation du traducteur, le signifié du terme « traducteur » dans ce contexte, est très exactement identique à celui du poète ou, si l'on veut, de l'aède. En d'autres termes, la représentation fait du traducteur l'équivalent du poète. Pourquoi ?

C'est parce que cette définition vise essentiellement le contenu du discours et non sa forme. Tout maître de la parole n'est vraiment maître que s'il transmet un contenu de valeur. Or, dans ce contexte, le but de l'édification accentue cet intérêt pour le sens et occulte l'importance de la forme qui n'est pas absente dans le discours épi-critique de la poésie, par exemple. Mais de quelle forme parle-t-on ? S'agit-il de la forme générique et / ou de la forme linguistique ? Ni l'une ni l'autre.

Le texte insiste bien sur le fait qu'il y a bien un passage d'une langue à une autre, de l'arabe au berbère. Ce que nous appelons une traduction au sens restreint du terme. Or, ce n'est pas ce qui est visé par l'expression « faire venir » de l'arabe vers le berbère les paroles des soufis. La traduction, du moins ce que nous appelons ainsi, est conçue, ici, comme un transfert. Le traducteur-transmetteur transfert un contenu dans une langue, en l'occurrence l'arabe, vers une autre langue, le berbère. Tout se passe comme si ce contenu jouit d'une autonomie absolue par rapport aux deux langues. On comprend alors pourquoi le traducteur se représente comme transmetteur dans la mesure où il conçoit sa fonction comme le transmetteur d'un contenu, d'un enseignement, d'une prédication.

D'après cette représentation, l'opération de traduction vise donc essentiellement le contenu du discours et non sa forme. Son objectif, la transmission d'un savoir pour l'édification, accentue cet intérêt pour le sens et la négligence de la forme.

Le destinataire étant analphabète, celui qui va lire le texte à ce dernier, le lecteur public n'est, donc, pas seulement un prête voix mais il occupe la place du prédicateur, du maître pour transmettre un savoir et éduquer des disciples, en l'occurrence les auditeurs de sa lecture oralisée[43].

Ceci étant, on peut se demander pourquoi le traducteur a choisi le vers en berbère pour la transmission d'un contenu dont l'expression dans la langue d'origine, l'arabe, est la maxime qui est un genre littéraire bien défini dans le système littéraire arabe. Le

---

[43] Cette pratique mérite une enquête très approfondie que nous sommes en train de mener car elle permettra certainement de mieux cerner la nature de cette scripturalité en rapport avec l'oralité.

vers berbère est une forme de discours comme la maxime en est une autre. En agissant ainsi, le traducteur-transmetteur semble avoir décidé que « faire venir » le contenu soufi des maximes arabes serait mieux perçu par ses auditeurs-lecteurs en utilisant le vers berbère. En d'autres termes, ce choix implique l'existence d'une stratégie discursive, voire esthétique, de la part du traducteur-transmetteur. C'est cette stratégie implicite qu'il s'agit de rendre explicite.

La maxime et le vers

Qu'est-ce qu'une maxime ?

Commençons par rappeler les traits fondamentaux d'une maxime : c'est un énoncé court à contenu sapiential mais, contrairement au proverbe qui a une origine anonyme, la maxime est toujours signée ; elle a un auteur. En d'autres termes, la maxime serait un proverbe dont on connaît l'auteur qui est toujours individuel. La citation précédente évoque le nom du texte à traduire sans le nom de l'auteur. Mais le savoir partagé entre l'énonciateur et le destinataire permet d'identifier cet auteur. En effet, les *Ḥikam* (*Maximes*) sont bien connues dans le milieu soufi marocain, particulièrement dans la confrérie des Derqawa. Elles ont été longuement commenté par Ibn Ajiba et ce commentaire fait partie des références obligées de tout Derqawi. C'est pourquoi elles doivent être enseignées même aux disciples analphabètes.

Avant d'en arriver au problème de la traduction proprement dite, lisons ce passage du texte arabe :

Kayfa yataṣawwar an yaḥjiba-hu cay, wa huwa al-ladhî aẓhara kulla cay
............, wa huwa al-ladhî ẓahara bi kulli cay
............, wa huwa al-ladhî ẓahara fî kulli cay
............, wa huwa al-ẓâhiru fî kulli cay
............, wa huwa al-ẓâhiru qabla wujûdi kulli cay
............, wa huwa aẓharu min kulli cay
............, wa huwa al-wâḥidu al-ladhî laysa maεa-hu cay
............, wa huwa aqrabu ilay-ka min kulli cay
............, wa lawlâ-hu lamâ ẓahara wujûdu kulli cay

Comment imaginer que quelque chose le voile, alors que c'est lui qui a fait apparaître toute chose.
..............., alors que c'est lui qui apparaît grâce à toute chose.
..............., alors que c'est lui qui apparaît dans toute chose.

..............., alors qu'il est transparent en toute chose.
..............., alors que c'est lui qui est là avant l'existence toute chose.
..............., alors que c'est lui qui est le plus transparent de toute chose.
..............., alors qu'il est l'unique que n'accompagne aucune chose.
..............., alors qu'il est plus proche de toi que toute chose.
..............., sans lui pas d'apparition à l'existence d'aucune chose[44].

On notera que ces maximes sont au nombre de 9 ; elles sont énoncées l'une à la suite de l'autre mais séparées par un commentaire dans la version Ibn Ajiba.
Sur le plan formel, elles ont toutes les caractéristiques suivantes :

1. Elles commencent toutes par un membre de phrase identique qui résonne comme un leitmotiv.
2. Elles ont la même structure syntaxique binaire accentuée d'ailleurs par le trait précédent.
3. La binarité est visible au plan actanciel : en effet, chacune des maximes est structurée par le rapport Dieu-chose qui est toujours le même, Dieu est la cause, le créateur de toute chose et toute chose est la manifestation de ce pouvoir (Dieu cause toute chose).
4. La binarité syntaxique et actancielle implique une économie lexicale elle-même impliquant un univers sonore d'une grande densité. On peut d'ailleurs noter la répétition du même mot (*cay'*, chose) à la fin de chacune des maximes au point qu'on peut parler d'une volonté de les faire rimer. Certes, ce procédé n'est pas recommandé dans la grande poésie par la poétique arabe traditionnelle, mais la densité sonore est là pour rappeler certains procédés métaplasmiques, pour reprendre un terme du groupe μ.

Traduire la maxime en vers

Pourquoi choisir de traduire en vers des maximes en prose ?
Avant de répondre à cette question, voyons d'abord si les quatre caractéristiques précédentes sont retenues par la traduction. Voici les vers correspondants aux 9 maximes précédentes :

Manik ar ra tṣewwert ad ak-tin-iḥjeb kra / nettan ad d-isedharn ɣ lwujud kulci

[44] Toutes les traductions sont de ma responsabilité.

.........., *nettan ad d-itedharn γ lwujud s kulci*
.........., *nettan kad d akk iḍhern γ kra igan kulci*
.........., *nettan kad akk iḍhern i kra igan kulci*
.........., *nettan kad akk illan urta illi kulci*
.........., *nettan kad d ak iḍhern f kra igan kulci*
.........., *nettan ka igan d waḥdat ur id-s-yujad yan-i*
.........., *nettan kad d akk iqerrben f kra igan kulci*
.........., *mtadd ur nettan ur ra yyili kulc-yi*

On notera que le premier hémistiche est identique dans les 9 vers, que la binarité syntaxique et actancielle est respectée ; et comme le système sonore est contraint par les trois précédents, sa densité est aussi importante que dans l'original arabe. Autrement dit, on est devant une traduction parfaite. On y reviendra. Contentons-nous, à ce stade de l'analyse, de noter que la différence entre les deux textes est uniquement le type de discours : prose / vers. Formulé ainsi, le problème n'est plus une question de genre mais de type de discours. Ce qui permet de poser la question suivante : y a-t-il un genre maxime en berbère ? Sinon y aurait-il un genre équivalent ou voisin ?

Une première réponse s'impose d'emblée : le système des genres littéraires berbères, chleuh du moins, ne distingue pas le proverbe de la maxime, du dicton etc. Tout énoncé sapiential court entre dans la catégorie « proverbe ». En revanche, le système littéraire arabe distingue les deux.

La seconde remarque concerne le genre « proverbe » qui peut s'énoncer indifféremment en prose ou en vers. Le proverbe en prose ne répugne pas non plus aux parallélismes binaires au plan syntaxique et phonétique. Il s'en déduit que le traducteur aurait pu choisir la prose proverbiale pour rendre la maxime. En choisissant le vers, il a probablement été sensible aux traits formels denses de ces maximes, traits très proches de ceux de la poésie quand ils ne se confondent pas avec eux. Cet argument est fort plausible, mais le traducteur aurait pu avoir les mêmes effets en optant pour une prose rimée.

Il semble que ce n'est pas une contrainte générique ou artistique qui a déterminé ce choix mais une contrainte extra-linguistique. Il s'agit de la fonction pragmatique relative à l'usage auquel est destiné l'oeuvre traduite[45]. C'est un usage pratique bien connu dans la tradition berbère même s'il est encore mal étudié. Il vise

---

45 P. Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, Paris, aux Editions du Seuil, 1983, p. 79.

l'efficacité du message de la prédication sur l'auditoire. En effet, le vers est le moyen canonique de l'art de la mémoire dans la culture berbère. Le traducteur a choisi le vers pour que le texte soit appris par coeur de manière rapide et efficace. Aucune discipline enseignée dans les écoles et les confréries traditionnelles n'échappe à ce moyen mnémotechnique.. Or, on sait que les adeptes de la confrérie étudiée, ici, sont souvent connaisseurs de poésie orale berbère, voire des poètes oraux eux-mêmes.

Le vers est donc la forme autochtone qui permet de conserver les traits fondamentaux du texte original et d'en assurer l'efficacité dans la transmission et la prédication.

Ceci étant, il faudrait en venir maintenant à quelques aspects problématiques de la traduction.

Quelques aspects problématiques de traduction

Si donc les traits fondamentaux des maximes arabes sont rendus de manière fidèle malgré le changement du type de discours, certains aspects de la traduction méritent d'être relevés et expliqués.

On étudiera deux cas de grammaire, un problème de concept et un autre de prosodie et de métrique.

Le premier problème grammatical concerne le verbe *yutaṣawwar* (s'imaginer) qui est un passif, ce que les grammairiens arabes appelle *mabnî li-lmajhûl* (construit pour l'inconnu), verbe dont le sujet référentiel est généralement non identifié, et traduit par *ra ttṣewwart* qui n'est pas un passif mais un complexe formé du préverbe *ra* utilisé en chleuh pour marquer le futur et *ttṣewwart* qui est un aoriste intensif exprimant généralement l'habitude, le procès en train de se faire. Or, le passif existe en berbère ; il peut être rendu de deux manières : le passif proprement dit, *ittyaṣewwar*, ou une forme qui exprime l'impersonnel, *ra ittṣewwar yan* (va + imaginer +on : va-t-on imaginer). Le choix du traducteur est d'autant plus incompréhensible qu'il remet en question une savante distribution du pronom *tu*.

Le second problème grammatical est, justement, celui de l'indice de personne. Dans le texte arabe, 8 maximes (1-7 et 9) sont exemptes de *tu* comme si le destinataire du discours est inconnu (*majhûl*) alors que la maxime 8 enregistre la présence de ce *tu*. En revanche, la traduction berbère distribue autrement, cet indice : il est présent dans 8 vers (1-7 et 9) et absent dans le vers 8. La traduction renverse la distribution originale comme s'il s'agissait d'une image en miroir, une sorte de chiasme. Le destinataire du

texte arabe n'est pas un *tu* même s'il fait une apparition discrète alors que celui de la traduction berbère est d'une présence massive. Ceci s'explique, encore une fois, non pas par des contraintes linguistique mais par l'usage pragmatique qui est envisagé pour le texte, c'est-à-dire une lecture oralisée dans le cadre d'une prédication efficace. Cette oralisation est une performance impliquant un auditoire présent constitué d'individus qui doivent recevoir le texte chacun pour soi[46]. C'est donc cet impératif pragmatique qui contraint la traduction à choisir une nouvelle distribution du pronom *tu*.

Venons-en à un problème conceptuel fondamental entre les deux textes. Il s'agit du concept de l'être.

Les faits sont les suivants : (i) dans les vers 1 et 2 le traducteur rajoute le terme *wujud* (ce qui existe, les étants ou la nature au sens de la philosophie grecque) mais pas dans les vers 3-5 et 9 alors que l'arabe motive son introduction, (ii) on constate une variation lexicale en berbère pour traduire les différentes formes verbales du verbe arabe *ẓahara* (apparaître). En effet, l'équivalent est *ḍher* qui est la forme berbère de ce terme qu'on rencontre aux vers 2, 3, 4 et 6. Néanmoins, c'est un autre verbe, *ili* (être, être présent, exister) qui est utilisé comme équivalent (vers 5 et 9).

Là encore, ce n'est pas une contrainte linguistique qui peut expliquer ce choix car on peut respecter le principe de cohérence en proposant les traductions suivantes :

V5 : *Nettan kad akk iḍhern urta yujad kulci*
V9 : *Nettan la yg d weḥdat ur did-s kra.*

Cette traduction plus fidèle au texte est choquante dans l'univers de croyance du traducteur et du destinataire de son texte pour plusieurs raisons :

(i) On notera qu'on a mis *kra* (chose, rien) là où le traducteur a préféré *yan* (personne, quelqu'un) qui n'a aucune motivation dans la maxime ni même dans le commentaire de Ibn Ajiba qui utilise

---

46 Dans la pratique éducative de la confrérie, on distingue deux cérémonies d'enseignement soufi : la causerie du maître en présence de l'ensemble des disciples et l'entretien en tête à tête entre le maître et un disciple. Les rares témoignages sur la causerie montrent que la parole du maître est reçue par chaque disciple comme si elle lui est adressée personnellement, probablement grâce à l'utilisation justement du *tu*.

toujours *cay'*. Or, ce commentaire fait référence à la sourate coranique CXII intitulée Le Culte : « Dis : « Il est Allah, unique/Allah le Seul/ Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré / N'est égal à lui personne[47]. » On voit bien que le traducteur chleuh colle au texte coranique et « corrige » en quelque sorte la maxime sur un plan doctrinal. Il ne faut pas oublier que l'unicité divine réclame, pour certains théologiens et soufis, une expression forte car coranique et en usage partout y compris dans le milieu sans culture religieuse. C'est la sourate ci-dessus qui est son fondement et, dans ce milieu, son ultime et meilleure expression. On remarquera, donc, que la doctrine religieuse peut orienter la traduction.

(ii) Le terme *ẓahara* a un contenu visuel très prononcé ; il signifie d'abord « apparaître à la vue », mais il est utilisé pour signifier « apparaître en esprit, dans l'abstrait, bref « avoir une opinion ». Quant à *wajada* (trouver ; *wujida*, être trouvé, se trouver, exister) il souligne l'entité d'un existant, un étant. On voit pourquoi, le traducteur ne choisira pas les équivalents empruntés dans les deux contextes cités plus haut. En effet, il faut éviter l'effet anthropomorphique de ces vocables. Le verbe *ili* est un bon choix non parce qu'il évite totalement l'effet indésirable mais parce qu'il est en usage dans la langue pour affirmer l'existence divine. En effet, on dit communément en chleuh : *illa rebbi* (Dieu est ou plus exactement : il n'y a que Dieu).

Le dernier point à considérer est celui de la prosodie rythmique. La scansion du texte original et de la traduction berbère aboutirent aux résultats suivants :

(a) *Texte arabe*:
H1: -u--/---/u--
H2: --u-/---/u--
--u-/--/-u-
--u-/u--/-u-
---u/--u-
---u/u--/-u--
u--/--/-u-
--/-u-/u--/---
u--/--u/--u-
u---/-u-/u--

[47] *Le Coran*. Traduction de Régis Blachère, Paris, Maisonneuve et Larose, 1966, p. 670-671.

(b) *Texte berbère*

H1 : uuu-uuu-uuuuu -u/u-/u--
H2 : uuuuu-uu—u u--/u--/-u
uuu uuu uuuuu-u u-/u-/u--/-u
u-uu-u----u u---/u---/-u
u-uu-u----u u---/u---/-u
u-uuuu—u-u u---/---u/-u
u-uu—u---u u---/--/u--/-u
u—uu-uuuuu-uu u----/-u---
u-uuu-uu---u u--/u---/--u
uu-uuuuuu-uu

Notons d'abord que la métrique de l'arabe est différente de celle du chleuh et du berbère en général. Il faut se rappeler que le texte arabe est en prose et non pas en vers contrairement au texte berbère. La scansion du texte arabe a été entreprise uniquement pour montrer qu'il y a un rythme qui rapproche le texte de la forme versifiée. Pourtant aucun type des 15 mètres arabes n'est à l'oeuvre même si l'on reconnaît ici et là des pieds métriques entrant dans la composition de tel ou tel mètre traditionnel : u- -, pied du mètre *ṭawîl* ou du *mujtalib* ; - -u- et –u-, pieds du mètre *basît*. Toutefois, il est important de souligner qu'à la fin de chaque maxime, il n'y a que deux types de pied (u- - et –u-) avec une prédominance du dernier. A cela il faut ajouter un certain parallélisme syllabique :

Maxime	*Hémistiche 1*	*Hémistiche 2*	*Total*
1	13 syllabes	12 syllabes	25 syllabes
2	*Idem*	*Idem*	25
3	*Ibidem*	12	25
4	*Ibid.*	10 syllabes	23
5	*Ibid.*	14 syllabes	27
6	*Ibid.*	10 syllabes	23
7	*Ibid.*	14 syllabes	27
8	*Ibid.*	13 syllabes	26
9	*Ibid.*	13 syllabes	26

Il n'est pas nécessaire d'insister sur cette isométrie presque versifiée.
Ceci étant, qu'en est-il de la traduction ? Comme dans sa pratique de l'emprunt, elle tente non pas de rendre compte de ces parallélismes avec ses moyens propres mais elle a tenté de mimer le texte arabe sur les deux points précédents : le parallélisme

syllabique et la récurrence de certains pieds introuvable dans la poésie berbère orale.
En effet, le parallélisme syllabique est frappant : (i) l'hémistiche 1 a 13 syllabes comme en arabe, (ii) les hémistiches 2 ont du vers 1 au vers 9 le nombre de syllabes suivant : 11, 13, 11, 11, 11, 11, 14, 12, 12, 12 et 12.Théoriquement, l'isométrie devrait être parfaite mais le second facteur de la métrique va jouer un rôle déterminant.
En effet, le mimétisme du traducteur va le pousser à retrouver en berbère, le mètre arabe, particulièrement une variante du mètre *mujtatt* dont le modèle abstrait est u- -/u- -/u- -/u- - à répéter dans le second hémistiche. Or, que constatons-nous ? C'est ce pied (u- -) qui est à l'oeuvre dans le premier hémistiche de la traduction et récurrent dans tous les seconds hémistiches. Tout se passe comme si le traducteur répétait le geste des poètes de La Pléïade qui croyaient faire de la métrique latine en français. Notre traducteur croyait probablement transposer la métrique arabe en berbère. Ce qui explique la perturbation de cette métrique qui, malgré tout ne déroge pas trop de ses mètres favoris[48].

4. *CONCLUSIONS*

On conclura cette étude de cas en insistant sur une règle et sur deux corollaires de cette règle.
(a). La règle peut s'énoncer comme suit : le contexte pragmatique, c'est-à-dire l'usage que les récepteurs font du texte, détermine de manière contraignante la traduction. Ceci n'est pas sans intérêt pour la théorie littéraire, surtout la théorie immanentiste du texte.
(b). Le premier corollaire est le suivant : dans un contexte de contact inégal des langues comme celui étudié ici, la langue dominante et / ou dotée d'un prestige (l'arabe) s'impose au traducteur berbère et le place dans une attitude si mimétique qu'il se présente comme simple porte voix de la langue du texte original : c'est ce que manifestent clairement le recours à l'emprunt lexical de manière massive et la tentative de transposer

---

48 Le cheikh a raconté son pélerinage en vers (cf. *Aṣfâ al-mawârid fî tahdîb al-rihla al-hijâziyya li al-cayx al-wâlid*, Maṭbaɛat al-Najâḥ, Casablanca, 1961). Voici le commentaire de son fils dans l'introduction de l'ouvrage : « Certains vers sont boîteux, d'autres ne respectent pas la rime. Le cheikh n'ignorait pas la métrique [arabe]. » Il précise qu'il a corrigé un certain nombre de vers. Or, une lecture rapide de ce très long poème constatera qu'il est métriquement semblable à celmui que nous venons d'analyser. De plus, le poète l'émaille de mots berbères, vieille tradition chleuh de composer en mélangeant les deux langues.

la métrique arabe en berbère. Ce mimétisme, sorte d'allégeance à la langue prestigieuse, phagocyte non seulement la traduction mais le système même de la langue.

(c). Le second corollaire peut s'énoncer ainsi : l'objectif de la traduction, la prédication et la transmission d'un savoir en l'occurrence, ont des effets collatéraux souvent insoupçonnés. En effet, il est l'emballage par lequel transite une arabisation clandestine qu'on retrouve non seulement dans le lexique mais aussi au plan phonétique, essentiellement vocalique et syllabique. Ce qui suggère que l'arabisation se fait, certes, par l'arabe dialectal dans les rapports quotidiens entre les populations, mais il ne faut pas négliger l'arabe classique qui confère un prestige décisif à cette élite bilingue et lettrée de prédicateurs, de traducteurs auprès de leurs ouailles et au-delà d'elles.

CHAPITRE 6

RECIT HAGIOLOGIQUE ET PACTE DE CROYANCE

Pour souligner l'importance de la réception du récit hagiographique, il serait plus éloquent de le comparer à un autre type de récit berbère qui a le plus retenu les spécialistes, le conte merveilleux.
Les ressemblances et les différences montreront avec clarté le point où se situe l'irréductible de leur différence.

1. *RECIT HAGIOGRAPHIE ET CONTE MERVEILLEUX*

Tous deux sont des récits au sens technique du terme tel, du moins, que l'a défini l'analyse structurale[1].
Pour qu'il y ait récit il faut qu'il y ait une histoire et des personnages. L'histoire est une suite d'événements qui a un début, des péripéties et une fin. Dans le récit hagiographique et le conte merveilleux ces événements, ou certains d'entre eux, sont irréalisables dans la réalité ordinaire. Ils sont extra-ordinaires ; c'est pourquoi on les appelle « prodiges » ou « miracles » (*karâma*) ou «charisme » dans le récit hagiographique et « merveilleux » (*εajîb et/ou γarîb*) pour le conte merveilleux. Cette différence de nomination mérite d'être soulignée. On y reviendra.
L'histoire implique qu'il y ait des personnages que la théorie classique du récit classe en six actants : un sujet désirant, un objet de désir, un adjuvant, un opposant, un destinateur et un destinataire. Comme la structure minimale pour qu'il y ait récit c'est l'opposition structurale sujet désirant / objet de désir, on focalisera la comparaison entre le récit hagiographique et le conte merveilleux sur cette opposition de base quitte à réintroduire les autres si nécessaire.

Sujet désirant/objet de désir

En effet, le sujet de tout conte merveilleux est un héros qui peut être incarné par divers personnages de toute sorte, de toute catégorie sociale, de tout métier et de toute race. Mais il a un marquage indélébile : ce héros est purement imaginaire et n'est

[1] Depuis *Communications* 8.

pas attesté dans la réalité historique[2]. En revanche, le sujet du récit hagiographique est un héros qui n'est pas une création de l'imaginaire du narrateur ; il a une épaisseur historique indéniable. Mieux, il est situé géographiquement par sa tombe et / ou son sanctuaire. Dans certains cas, pour les plus connus, on dispose de leur biographie orale d'abord et souvent écrite ensuite ; elle est conservée et transmise par la famille du saint, car le héros du récit hagiographique est toujours un saint, ou par le préposé à la conservation et à la gestion de son sanctuaire.

On retiendra donc que la fonction de sujet est incarnée par un personnage fictif dans le conte merveilleux et un personnage historique dans le récit hagiographique. Cette différence de statut suffit pour identifier chacun de ces récits.. Mais considérons la fonction objet.

L'objet est ce qui aimante le désir du sujet pour que celui-ci s'oriente vers un parcours qui le fera atteindre cet objet. De quelle nature est cet objet ? Quels attraits le parent pour aimanter le désir du sujet ?

Dans le conte merveilleux l'objet peut être incarné par de multiples êtres : un être humain que représente classiquement l'être aimé, un être inanimé comme tout ce qui incarne la richesse (or, argent etc..), un pouvoir (royauté, magie etc..). On comprendra que non seulement les objets de désir sont variables à l'infini mais qu'ils représentent des valeurs, celles qui sont les plus désirables universellement ou dans telle ou telle culture. L'objet aimante le désir du sujet parce qu'il représente une valeur désirable, constitutive de la réalisation de ce sujet. Quelle(s) valeur(s) aimante(nt) le désir du héros hagiographique ?

Il n'y en pas autant que pour le sujet du conte. Il n'y en a qu'une qui est exclusive de toute autre : Dieu est l'unique objet de désir pour tout saint véritable. Toutes les autres valeurs de la société du saint sont frappées de nullité exceptées celles qui conduisent vers Dieu, c'est-à-dire celles qui sont des adjuvants pour que le sujet se conjoigne à son Dieu. Les plus vitales d'entre elles – la transmission de la vie, la nourriture, le sommeil, la parole et la socialité – ne sont considérées par le saint que pour autant qu'elles lui permettent de cheminer vers l'objet de son désir. C'est pourquoi certains restent célibataires, vivent dans une frugalité extrême entrecoupée de longs jeûnes, dorment très peu et veillent

---

[2] Le cycle des histoires de Hârûn al-Racîd dans les *Mille et une nuits* est une exception qui confirme cette règle, mais ce roi n'est pas le héros des histoires racontées. Il en est l'auditeur ou le « provocateur ».

autant qu'ils le peuvent dans la prière, se réfugient dans le silence et sont extrêmement économes de leur parole qui n'est proférée que pour ce qui est utile à l'atteinte de leur désir, fuient la société des hommes pour se réfugier le plus possible dans la retraite. Le saint, héros du récit hagiologique, est entièrement tendu vers Dieu, l'unique objet de son désir et ne lui associe aucune autre valeur y compris les plus vitales qui, rappelons-le, ne sont que des adjuvants. C'est pourquoi la seule valeur après Dieu, c'est la mort car seule elle peut véritablement le conjoindre à son Dieu. Retenons donc que les objets du désir du sujet du conte merveilleux sont multiples et mondains alors que ceux du sujet hagiologique se réduisent à un seul, Dieu qui est de l'ordre de l'autre monde, de l'au-delà du monde. Multiplicité/unicité et immanence mondaine/transcendance divine sont des différences fortes pour l'identification de chacun des deux genres.
Ils le sont d'autant plus qu'ils caractérisent les autres actants : le destinateur du conte merveilleux est incarné par une multiplicité de personnages de toute sorte et sont de l'ordre du monde alors que celui du récit hagiologique est toujours Dieu ou son prophète qui n'est que la métonymie du premier
On peut faire le même raisonnement sur les autres actants. On a vu le statut des adjuvants ; quant aux opposants, ils sont concentrés dans la figure de Satan qui est, justement, la figure par excellence de l'immanence mondaine. Quant au destinateur, il ne peut être que Dieu et personne d'autre. Le schéma actantiel du récit hagiologique serait, donc, celui-ci :

(i) Sujet / objet = Saint / Dieu.
(ii) Adjuvant / opposant = dhikr, prière, initiation / Satan.
(iii) Destinateur / destinataire = Dieu / saint.

En d'autres termes, le monde du récit hagiologique est clos, circulaire et saturé par le couple Saint / Dieu.
Le récit hagiographique berbère serait, donc, à définir comme un conte merveilleux où le héros est historique et le monde qu'il décrit gouverné par le couple Dieu-Saint, mais où le saint ne serait que la métaphore de Dieu[3]. Le monde du récit hagiographique est gouverné par le règne de l'un.

---

[3] S'il en était ainsi, le conte merveilleux berbère serait un récit hagiographique où héros est un personnage fictif et la monde qu'il décrit gouverné par le

2. RECIT HAGIOLOGIQUE ET BIOGRAPHIE

Si l'historicité, avons-nous dit, suffit à distinguer le récit hagiographique du conte merveilleux, il partage ce trait avec un autre genre au moins, le récit biographique. Se pose alors la question de savoir quelle est la différence entre le héros hagiographique et le héros d'une biographie historique. Quelle différence entre Abû Iεezza, le saint, et Abdelmoumen, le roi almohade, par exemple ? Tous deux, ne sont-ils pas historiquement connus ? L'historicité n'est pas un critère capable de discriminer ces deux figures historiques en tant que personnages de deux types de textes nettement différenciés par la société.

En effet, la biographie d'un homme d'Etat ou d'un savant ainsi que celle d'un saint raconte les événements dont ils sont les acteurs et/ou dont ils sont témoins.. Mais avant d'en venir à ces événements, considérons les termes désignant le genre biographique.

Le terme *tarjama* est la dénomination de toute biographie quel qu'en soit le héros sauf celle dont le héros est un saint. Dans ce cas, on utilise le mot *manqaba* (pl. *manâqib*). Cette différence de dénomination a certainement un sens.

Dans l'usage actuel de la langue berbère (variété chleuh, parler Igliwa), notre enquête n'a pu identifié qu'un terme désignant le récit hagiologique, *izmawn*. Ce vocable est un substantif pluriel dont le singulier est *izem* qui signifie lion. D'où vient que le nom du lion puisse désigner un type de récit ?

Dans l'état actuel de la documentation et de notre enquête, il n'y a pas de mot réservé en propre pour dénommer la biographie parce que ce genre ne fait probablement pas partie du champ littéraire berbère[4]. Les seules dénominations que nous avons pu recueillir sont des emprunts à l'arabe dialectal, *lqiṣt* (histoire)[5] qui désigne

---

multiple. Ce qui explique que les théologiens et les soufis sont méfiants à l'égard des contes.

4 Sur cette notion de champ littéraire en tradition orale voir J. Derive, « La notion de champ littéraire dans une société africaine de culture orale(Les Dioula de Côte d'Ivoire) », dans *Le champ littéraire*, Etudes réunies et présentées par P. Citti et M. Détrie, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1992, pp. 107-111.

5 Les recueils de textes où cette dénomination affleure sont nombreux. On se reportera, par exemple, à Justinard (« Poèmes chleuhs recueillis au Sous », dans *Revue du Monde Musulman*, Paris, Librairie Ernest Leroux, s.d. L'auteur traduit le

aussi bien le conte de tout genre tels que les récits des prophètes du Coran, et *laxbar* ou *laxbarat* (informations, nouvelles)[6]. C'est ainsi que l'on peut entendre qualifier de *laxbar(at)* des séquences de la vie de tel ou tel poète chleuh[7].

En revanche le récit hagiologique a un nom spécifique. Dans Toufiq (1983)[8], on lit à propos du nom d'un grand saint de la région de Fès, Ḥrazem[9], nom devenu toponyme comme souvent c'est le cas, qu'il est composé de *iḥra* + *izem* soit *il chasse* + *lion*. On pourrait donc dire que le nom du saint serait « celui qui éloigne ou fait fuir le lion ». Or, ceci renvoie très précisément à un prodige classique, voire un *topoï*, des saints ruraux berbères : leur charisme est capable d'apprivoiser et / ou d'éloigner les animaux sauvages dont le plus féroce d'entre eux, le lion[10]. Le nom du genre traduit ainsi une de ses caractéristiques essentielles pour la communauté productrice et réceptrice du récit hagiologique. On y reviendra.

---

mot par légende (p. 66), histoire (p. 70, 72, 74, 80)), P. Galand-Pernet (*Recueils de poèmes chleuhs. I. Chants de trouveurs*, Paris, Editions Klincksieck, 1972. L'auteur traduit ce terme par cantilène (p. 4), poème (p. 6, 23), complainte (p. 115).

[6] Dans l'usage quotidien de la langue, ce terme est très fréquent. Pour dire « quelles nouvelles ? », on emploiera *man laxbar ?* », « quelles sont les nouvelles d'untel » ?, *man laxbarat dar flan ?*.

[7] Signalons le titre d'une dernière parution Jouhadi Houssein, *Taɣarast n Ureqqas n Rebbi* (Biographie de l'Envoyé de Dieu), Rabat, Publications de l'AMREC, 1995. Dans ce titre le terme arabe officiel pour désigner la biographie du prophète de l'islam est *Sîra*. Il est traduit, ici, par *taɣarast*, qui est le diminutif de *aɣaras* (chemin). Ce néologisme est en fait un calque de l'arabe : (i) sur le plan grammatical rien n'interdit de traduire par *aɣaras* d'autant plus que c'est ce mot qui est utilisé dans le discours religieux et moral usuels (*aɣaras n Rebbi*) ; or, le diminutif en berbère permet de garder le féminin du terme arabe *sîra* et (ii) sur le plan sémantique il traduit le sens littéral de *sîra*. Comme ce terme n'est pas dans l'usage naturel pour dire la biographie, on n'en tiendra pas compte dans cette étude.

[8] *Tacawwuf*, p. 94, note 36.

[9] Aujourd'hui c'est un grand bourg qui jouit d'une source d'eau minérale vendue dans tout le Maroc.

[10] Dans Toufiq (*op. cit.*, p. 94, note 36) il est noté que le sens donné par Colin dans la traduction de *Maqṣad* est, en arabe marocain, *sid-hum u lalla-hum* (leur seigneur et leur dame). Or, ajoute Toufiq, le berbère utilise, dans ces cas, une autre forme constitué d'un verbe suivi d'un pronom personnel complément d'objet au pluriel. Ainsi, trouve-t-on, par exemple, *gelldasn* composé du verbe *gelld* à l'aoriste (être roi) et de *(a)sn* (à eux) soit « leur roi ». Aujourd'hui, ces noms de personne ont disparu ainsi que certains verbes comme *gelld* d'ailleurs dont il ne reste que le substantif *agellid* (roi). Pour dire que tel est leur roi, on dira aujourd'hui, *iga-yasn agellid* (il est à eux roi, soit il est leur roi). Une néologie moderne devra tenir compte de ce processus qui semble très productif.

Hormis le statut du héros, c'est donc bien la nature des événements relatés qui est visée. D'ailleurs, dans un dialogue entre Abû Yaɛzâ et un savant, ceci est souligné :

> « Il s'adresse à son traducteur : « Dis à Abû al-Ḥasan, que dites-vous, vous les jurisconsultes, à propos de ceux qui mangent les fleurs du laurier rose ? » Je lui ai répondu : « Ils disent que celui qui mange les fleurs du laurier rose chasse (*ṭarada*) le lion. » Son traducteur lui transmet ce que j'ai dit et je l'ai vu sourire[11]. »

Le verbe arabe *ṭarada* est l'équivalent de *iḥra* (chasser, faire fuir) en berbère. Le jurisconsulte souligne donc les charismes qui définissent le saint.
Si, en berbère, *tarjama* a pour équivalent berbère *lqiṣt* et/ou *laxbar(at)*, on choisira ce dernier pour éviter la polysémie métalinguistique du premier. On dira alors que tout *laxbarat* et tout *izmawn* peuvent comporter des événements comparables : dates et lieux de naissance et de mort du héros, sa généalogie, sa formation dont la liste de ses maîtres et des ouvrages étudiés, ses actes anodins et / ou glorieux etc... En d'autres termes, ce sont des événements, des idées ou, plus rarement, des sentiments, vraisemblables, voire attestés par l'archive. Il y a donc de l'historicité dans les deux genres. Néanmoins, *laxbar(at)* a un coefficient d'historicité plus ample que *izmawn*. C'est dans cette amplitude de la vraisemblance / l'invraisemblance que réside ce qui les différencie.
En effet, certains événements d'*izmawn* ne sont pas historiques dans le sens où ils sont non seulement invérifiables par l'archive mais invraisemblables pour la raison contemporaine et même pour certains contemporains de ces saints. L'invraisemblance ne veut pas dire que ces événements ne sont pas croyables puisqu'on y a cru et on continue d'y croire sans pour autant que cette croyance fasse l'impasse sur leur invraisemblance. Ceci est capital sinon comment comprendre que les événements du conte merveilleux ne sont pas crus vrais alors que ceux du récit hagiologique sont décrétés vrais. Pourtant tous deux relèvent du fictionnel et sont très loin du vrai pour la raison contemporaine quand ils ne sont pas opposés au vrai.

---

[11] *Tacawwuf*, p. 218.

Retenons que *laxbar(at)* raconte des événements historiques, vérifiables par l'archive historiographique[12], et vraisemblables, c'est-à-dire qu'ils relèvent de la capacité réelle et naturelle ainsi que du propre arbitre des hommes. En revanche, *izmawn* a en son sein des événements agis par un personnage historique, qui a réellement existé, mais ils sont invraisemblables dans la mesure où ils ne relèvent pas de la capacité humaine, de son libre arbitre. Néanmoins, tous les deux impliquent un pacte de croyance avec le lecteur quant à leur véracité. Il est donc clair que c'est l'opposition vraisemblance / invraisemblance qui distingue *laxbar(at)* de *izmawn.*

Si l'ordre des raisons sur laquelle est construit le premier genre sont lisibles pour la raison contemporaine puisqu'on continue à faire de l'histoire, il n'en est pas de même pour la seconde. Certes, des églises continuent de canoniser des saints, des lieux saints sont encore objets de culte et de ferveur. On peut même voir apparaître de nouveaux lieux de culte comme c'est le cas au Maroc aujourd'hui[13]. Mais, il est certain qu'il est aujourd'hui inconcevable d'écrire la biographie hagiographique classique d'un saint. On publie les anciennes comme sources pour l'histoire religieuse ou sociale. De ce point de vue les temps ont changé et le genre est saturé :

> « Quand la situation est saturée par sa propre norme, quand le calcul d'elle-même y est inscrit sans relâche, quand il n'y a plus de vide entre savoir et prévoir, alors il faut poétiquement être prêt au hors-de-soi[14]. »

Le hors-de-soi de l'auteur de *izmawn* est probablement, aujord'hui, l'écrivain au sens actuel du terme, celui qui écrit la nouvelle et le roman.

On pourra donner comme contre exemple la biographie du père de M. al-Sûsî. Certes, mais l'on sait que la saturation n'est pas l'apanage de tous ; elle relève de la capacité du sujet à se tenir, au présent, au plus prêt du vide de la situation littéraire concernée

---

12 Parmi les historiens qui ont confronté la tradition orale hagiologique à l'archive, il faut citer M. Morsy (Les Ahançala, Paris, Mouton,) qui en fit une des premières démonstration magistrale.

13 Voir chapitre 1.

14 A. Badiou, *Conditions*, Seuil, p. 100.

ici. M. al-Sûsî n'a pas écrit de roman ni de nouvelle[15]. En revanche, il fut un excellent annaliste. La biographie de son père ainsi que celles des disciples de ce dernier, quoiqu'on en dise, ne sont pas de pures *manâqib* (*izmawn*). Elles relèvent plus de la *tarjama*. Il le dit très bien lui-même, au début de la biographie de son père qu'il est incompétent en soufisme, mais qu'il tente seulement d'une approche stylistique de cette écriture.
Et quand il parle des charismes de son père ou de l'un de ses disciples, il précise souvent qu'il ne fait que transcrire ce que les témoins lui disent, ce qui est d'ailleurs l'attitude de certains auteurs anciens comme Ɛazafî, par exemple, et au nom de l'éthique de l'annaliste qu'il est. Il sentait bien qu'un autre monde étaitt né mais il n'a pas « puisé dans le vide du sens, dans le défaut des significations établies, au péril de la langue. » car il formule le désir d'écrire à la tangence non du vide mais du saturé, la langue soufie, la langue de son père.

3. LE PACTE DE CROYANCE

Philippe Lejeune a montré l'existence d'un pacte de lecture spécifique à l'autobiographie. On peut étendre ce principe et dire que tout type de texte implique un pacte spécifique de lecture. S'il en était ainsi quel serait le pacte requis par le récit hagiologique berbère ?

Présentation du problème

Partons de ce qui nous est déjà familier à savoir al-Muxṭâr al-Sûsî. Dans le chapitre 25 consacré aux charismes de son père, il en rapporte une cinquantaine numérotée de 1 à 50. Il les fait précéder, sauf dans trois cas (1, 2 et 44), de ce que l'on peut appeler des verbes de parole comme « exposer » (*ḥaddatha*), « informer » (*axbara*), « raconter » (*ḥakâ*) et « entendre » (*samiɛa*). Ces verbes de parole sont suivis des noms de témoins auprès de qui le biographe s'est renseigné et a récolté les récits rapportés ; ces noms sont suivis du récit du charisme qui, parfois, est clos par un commentaire ou une morale du locuteur ou du biographe lui-même. Voici un des exemples les plus courts :

---

15 Il n'y aurat jamais pensé. En revanche, il a écrit des *maqâmât* (Séance), genre de nouvelle arabe médiévale. De ce point de vue, il est plus contemporain des grands maîtres de cet art que de la littérature actuelle moderne ou classique.

> « Sidi Mouloud m'a raconté (*ḥaddatha-nî*), d'après al-Ḥâjj Mohammd al-Adzourayi al-Zakrî, que ce dernier a dit : « Nous étions dans une tempête en pleine mer lors de notre départ en pèlerinage. Le bateau a failli se noyer. Je vis alors le cheikh avec la cape caractéristique des Gzoula présent parmi nous et nous prêtait son aide jusqu'à ce que Dieu nous ait sauvé[16]. »

Ce récit a la structure suivante : un verbe de parole (*ḥaddatha*) auquel est accolé un pronom personnel référant à l'auditeur (*-nî*) du récit, suivi du nom du/des locuteur(s) (Mouloud et Mohammed al-Adzouraynî al-Zakrî), suivi du discours de ces locuteur(s) en style direct. Cette structure est récurrente dans les 50 récits rapportant les charismes du maître sauf dans trois où il manque le verbe de parole et le locuteur ou rapporteur du récit. Dans ces trois cas tout se passe comme si le biographe rapportait directement le récit[17]. On aura reconnu la structure canonique du Hadith, genre qui transmet les paroles, les actes et les gestes du Prophète, ce qu'on appelle sa tradition (*Sunna*). Une tradition est un texte, un récit faisant autorité[18]..
C'est cette structure discursive qui impose le pacte de lecture spécifique au récit hagiologique berbère et qu'on appellera désormais le pacte de croyance. Elle est construite sur toute une conception de la vérité au point d'en être la garante. A. Toufiq écrit à ce propos :

> « Ainsi Ɛazafî a distingué dans les récits d'Abû Iɛezza ce qu'il a référé au *tawâtur* [transmis selon une chaîne explicite de garants] et ses types et au *mursal* [transmis sans que la chaîne de garants remonte jusqu'aux contemporains des faits] et ses types. Il voyait dans cette méthode un appui aux gnostiques (*mûqinûn*), à la controverse (*ifḥâm*) contre les négateurs (*munkirûn*)[19]. »

On notera, d'abord, le lexique technique du Hadith employé. Ce qui montre que ce régime de vérité et son discours ne sont pas berbères à proprement parler mais musulmans. Ils constituent

---

[16] *Tiryâq*, p. 158.
[17] C'est systématique dans les récits hagiologiques recueillis en langue berbère. Ce trait les distingue des récits hagiographiques en arabe. Ce qui ne veut pas dire que les premiers échapperaient à la structure discursive du Hadith. Cette différence peut être interprétée comme une distinction entre style savant et non savant.
[18] P. Veyne, p. 20.
[19] *Diɛâmt al-yaqîn*, p. j.

donc un des processus puissants de l'emprise du discours arabo-islamique sur le champ littéraire berbère.
Dans ce qui va suivre, on ne remontera pas aux sources moyen-orientales de l'islam, mais simplement aux ouvrages hagiologiques marocains qui ont imposé ce régime de vérité au genre hagiologique berbère. Pour s'en convaincre il suffit de rapporter ce qu'un des spécialistes de l'histoire culturelle et religieuse du Maroc dit dans l'introduction de son édition critique du *Tashawwuf* :

> « Une recherche avancée sur l'histoire culturelle suffit pour nous montrer l'accueil contrasté que reçut le livre *Tashawwuf* et les causes qui peuvent l'expliquer. Mais puisque cette recherche n'est pas encore disponible, on peut supposer que *cet accueil va croissant durant les quatre derniers siècles. Et même si ceux qui sont venus durant les siècles après la mort de Tadli ont consulté l'ouvrage, voire ont composé sur son modèle tels Ibn Qunfud dans* Uns al-faqîr, *al-Bâdisî dans* al-Maqṣad, il semble qu'ils se sont désintéressés de l'auteur lui-même même si on en parle de manière fortuite dans certains ouvrages biographiques comme *al-Dhayl wa al-Takmila* de Ibn Abd al-Malik[20]. » (C'est moi qui souligne).

Voici ce qu'il écrit à propos du second ouvrage :

> « Voici Ibn Abd al-Malik – alors que Abû Iɛezza n'est pas l'objet de son ouvrage – qui cite [...] al-Ɛazafî et lui attribue le livre *Diɛâmat al-yaqîn fî ʐaɛâmat al-muttaqîn*. Voici l'auteur de *Mafâxir al-barbar* faire allusion à *Diɛâmat al-yaqîn* en disant : « Le cheikh, jurisconsulte, le savant, le saint renommé Abû al-Ɛabbâs al-Ɛazafî, habitant de Ceuta [écrit sur] les charismes les plus renommés chez les gens du cheikh Abû Yaɛzâ[21]. » »

Il est donc clair que le choix de ces deux ouvrages est fondé sur leur caractère fondateur du genre et sur l'influence qu'ils ont exercée puisqu'ils ont été lus, copiés et pris comme modèles d'écriture pour ne pas dire qu'ils ont créé cette écriture. D'ailleurs, Toufiq note bien que *Tacawwuf* n'a pas de précédent scriptural ; il est la transcription d'une tradition orale[22].

---

20 *Tashawwuf*, p. 7.
21 *Diɛâma*, p.ḥ.
22 *Idem*, 18. Ceci évoque la complexité du rapport entre l'oral et l'écrit dans l'espace berbère.

On utilisera ces ouvrages pour montrer que l'enjeu des récits hagiologiques est la vérité non pas de ce qui est historique dans les récits hagiologiques, mais de ce qui difficile de l'être, les charismes du saint. Cette vérité s'appuie pour s'énoncer sur les protocoles de ce qu'on appelle le *sanad* (chaîne des garants) issu du Hadith.

La vue et l'ouie comme fondement originaire de la vérité

Le savoir islamique, dont le paradigme est la tradition du Hadith, consiste à poser le Prophète comme source de la vérité juste après le Coran. Ses actes et ses paroles traduisent la vérité de ce que l'homme doit faire pour mériter son salut ici-bas et dans l'au-delà. Pour que les générations suivantes puissent accéder à cette vérité, il fallait donc transmettre fidèlement ces paroles et ces actes. Il fallait, donc, des conditions essentielles pour que cette transmission soit recevable : (i) la moralité du transmetteur dont le trait essentiel est d'être véridique, (ii) la non rupture de génération entre les différents transmetteurs[23].

Ceci étant la dernière condition implique que le premier transmetteur soit non seulement un contemporain du Prophète mais doit avoir vécu dans son entourage pour pouvoir être témoin de ses actes et entendre ses paroles.

Le premier transmetteur est donc un témoin oculaire et auriculaire. Son regard enregistre des actes qu'il traduit en paroles et son ouie des paroles qu'il rapporte ou doit rapporter telles qu'elles ont été prononcées. La vérité de l'acte et de la parole du Prophète réside donc dans le fait que le témoin soit oculaire et qu'il soit réputé véridique. Or, ce statut est, pour la Tradition, celui des compagnons du Prophète. Ils sont contemporains et très proches de la source de la vérité et sont considérés comme ses garants.

La transmission de ce premier témoignage obéit aux mêmes conditions : le caractère véridique du témoin et sa proximité temporelle et spatiale avec le premier témoin. Ainsi de suite de génération en génération.

La vérité n'est donc pas à chercher dans la nature et l'effectité de l'acte ou de la parole dite mais dans les conditions de leur transmission, conditions normées très tardivement par rapport à leur temps L'acte le plus invraisemblable est vrai dès lors que la

---

[23] Dans ce cadre, l'homme véridique doit avoir un certain nombre de qualités (Voir *Encyclopédie de l'islam*, article Hadith).

transmission qui en est faite satisfait à ces conditions. C'est pourquoi les miracles(*muɛjizât*) du Prophète sont vrais puisque les textes qui les a consignés satisfont aux conditions de la transmission. On ne discutera pas le contenu du texte ; on y croit puisque le récit qui le rapporte est conforme aux règles de la transmission définie par la tradition élaborée par les jurisconsultes. Il en sera ainsi des charismes du saint comme des miracles du Prophète.

> « Si cela [le charisme] était hors de la portée du Vrai (*ḥaqq*), qu'Il soit béni, il n'apparaîtrait pas chez les prophètes sous forme de miracle[24]. »

Ce sont, certes, des faits extraordinaires, hors de portée de l'entendement humain ; mais ils sont vrais puisque transmis par des proches véridiques de leur source, le saint. C'est du moins ce qu'atteste la tradition scripturale des ouvrages fondateurs. Ces ouvrages défendent leur position en allant puiser dans la tradition musulmane pour justifier leur projet. C'est ainsi que Ibn al-Zayyât se réfère à Bâqillânî, Ghazali, Tabarî, Boukhari, Abû Dâwûd etc...pour fonder la réalité des charismes selon la méthode du Hadith[25]. Ɛazafî fait de même en partant du Prophète et de ses compagnons[26]. Ceci étant, il ne reste plus qu'à rapporter les charismes des saints récents comme Abû Iɛezza selon la même méthode[27].

L'autorité du rapporteur et le pacte de croyance

Pour qu'un témoin soit cru quand il rapporte ainsi des événements extraordinaires tels que les charismes d'un saint, il faut qu'il jouisse d'une autorité de persuasion hors du commun. De quelle nature est cette autorité ?

---

24 *Diɛâmat*, p. 6.
25 *Tacawwuf*, pp. 54-81.
26 *Op. cit.*, pp. 6-22.
27 Ce régime de vérité n'est pas loin de ce que dit P. Veyne à propos de l'historien grec et de son rapport au mythe. En effet, écrit-il, l'historien grec veut *être cru sur parole* et utilise souvent, comme Pausanias, des formes telles « j'ai appris que », « d'après mes informateurs » que ce soit de l'ordre de l'écrit et /ou de l'oral (p. 18). Il ajoute que : La vérité historique est une *vulgate* qu'on peut compléter ou améliorer donc *on se recopie les uns les autres d'où une tradition* où le prédécesseur disait vrai (« la tradition était là et elle était la vérité » (pp. 18-19, c'est moi qui souligne).

Voici un texte qui la définit :

> Je cherchais la vérité dans ce que je transcrivais. Celui dont je transcrivais [le discours], s'il était pour moi un homme de confiance, je l'archivai en ajoutant « homme de confiance ». Quand celui que je cite m'a parlé personnellement, je notai : « Quelqu'un dont j'ai confiance m'a raconté .. » Mais quand c'est quelqu'un en qui un autre a confiance et qu'il ne fait pas partie pour moi des deux catégories précédentes, je ne le désignai jamais d'homme de confiance. Pourtant je ne garantis personne. »[28]

Vérité et confiance sont les maîtres mots de la transmission. On dira que c'est la confiance qui fonde la vérité. Or, cette confiance a des conditions pour qu'elle se manifeste : la proximité voire l'intimité du témoin avec l'événement.

Quand on regarde de près les témoins des charismes du maître d'Ilɣ, on constate qu'ils sont tous ses disciples. Selon le principe du Hadith, ils sont les contemporains et les intimes du saint. Ils ont pu non seulement voir et entendre, mais il les a formé et éduqué dans sa voie. D'une certaine manière, ils sont dans l'emprise de sa doctrine dont l'exigence est l'adhésion totale des postulants selon certaines conditions (voir chapitre 3). Or, l'adhésion est une question de confiance et de foi totale en le maître et implique la croyance en ses charismes. Le témoin se coupe de tout esprit critique, de toute opinion personnelle. D'ailleurs, si jamais il en avait une, il est sommé d'en parler au maître à qui on ne doit rien cacher y compris de ses pensées les plus intimes et les plus extravagantes. Le disciple est translucide, nu devant le maître. Son moi et son narcissisme[29] doivent être détruits pour faire la place à ce qu'affleure en lui la voie/voix de Dieu. Dans ce contexte, tout ce que dit ou fait le maître est doté d'une puissante vérité tel que ne pas y croire fait office de rupture du pacte requis pour l'initiation. Ce pacte est motivé parce que le maître dispose d'une puissance objective, la *himma*. Le transmetteur est témoin de cette puissance alors qu'elle était encore en acte.

La *himma* se manifeste (chapitre 4) comme une grande confiance en soi, un courage devant les difficultés insurmontables, une endurance sans limite et le tout dans l'abandon et la confiance

---

[28] *Maεsûl*, T. 12, p. 33.

[29] Il faut déterminer avec précision la nature de ce moi.

dans l'action au nom de Dieu. C'est en cette *himma* que réside l'autorité du maître. C'est elle qui, aux yeux de ses disciples, est la source de ses charismes. Illustrons cela par un exemple :

> « Les gouvernants lui obéissaient même s'ils ne croient pas en lui comme y croient ses disciples. Le caïd Abdelmalek Mtouggui avait dit une fois : « Je n'aime pas ce que fait ce cheikh derkaoui auprès des hommes de ma tribu Mtougga car il corrompt leur rapport avec moi et les empêche de faire (*yukbiḥu-hum*) ce que je veux d'eux quant à la guerre et à la razzia. » Ses lieutenants l'entendirent et se mirent à mépriser le maître. Un de ses disciples eut vent de la chose et voulut que le maître ne vînt pas à la maison du caïd par crainte pour sa vie. Il informa le maître de ce qu'il a entendu et [ce dernier] lui répondit : « Nous irons par la grâce de Dieu[30]. » Lorsqu'il fut dans la maison du caïd alors que tous les lieutenants étaient là rassemblés, le maître et ses disciples se mirent au *dhikr*. On apporta les plateaux de thé ; le maître ordonna qu'ils soient posées devant les lieutenants. On les mit en rangées devant ceux-ci, face au soleil. Ils [les lieutenants du caïd] se mirent à transpirer. Chaque fois que le maître voyait l'un d'eux se couvrir la tête, il allait vers lui pour enlever ce qui le couvre. Il les commandait ainsi devant des centaines de gens et devant le caïd. Le *dhikr* et le prêche faisaient trembler les cœurs. Ceux qui avaient peur pour le cheikh trouvaient extraordinaire de voir comment ils [les lieutenants du caïd] étaient maintenant soumis à lui grâce à la puissance divine qui est sans pareille. […] Monseigneur al-Ḥasan al-Tâmangûsî était présent. C'est lui qui a raconté ce qui est arrivé[31]. »

On notera donc que le rapporteur est un disciple très proche du maître. Il était présent et, par conséquent, témoin oculaire et auriculaire de l'événement. La *himma* du cheikh consiste en la confiance en Dieu : c'est elle qui lui fait dire « Nous irons par la grâce de Dieu ! » ; c'est ensuite l'absence de peur du pouvoir politique et le courage de commander qu'on pose les plateaux devant les lieutenants du caïd et de découvrir les têtes de ces derniers malgré leur souffrance et ce devant le maître des lieux, le caïd, et ses ouailles. Le charisme est donc dans ce renversement des rôles : la puissance du saint, sa *himma*, met en échec, voire domine la puissance du caïd et de ses lieutenants. Ce renversement est possible grâce à Dieu, certes, mais grâce à ce qui

[30] Cette réponse est reçue par le transmetteur comme un charisme.
[31] *Tiryâq*, p. 42-43.

est sa présence : le *dhikr* et le prêche qui « font trembler les cœurs ». La puissance du saint a pour arme cette parole-là, d'essence divine, transcendant le maître et le caïd, le premier rappelant le second et les siens au dominateur suprême de tous, Dieu.

Nombreuses sont ces scènes où la *himma* du maître est mise en scène. Toutes peuvent être plausibles et aucun acte du maître ne relève du miracle en tant qu'effectivité extra-réelle. Mais, le témoin de la scène y voit un charisme par sa croyance en la *himma* de son maître d'autant plus qu'il partage avec ce dernier un espace culturel, un savoir commun où cette *himma* est constitutive du maître. Sans elle pas de maître. Le récit qu'il fait de la scène est construit pour attester la véridicité de l'effet de cette *himma* : d'une situation où le maître était en danger, d'après l'un de ses disciples, on aboutit à une situation où c'est lui qui soumet ceux qui lui voulaient du mal et met à mal leur pouvoir sur la population. La *himma* opère cette transformation et le résultat est un charisme, une chose extraordinaire, incroyable et, pourtant, vraie puisque vécue et vue. Le témoin qui en fait part partage un espace mental qui le fait adhérer à voir tout acte de son maître comme spécifique à ce maître et relève de sa puissance.

C'est ici qu'il faut insister sur un fait important : que certains jurisconsultes aient utilisé la forme du Hadith pour construire le pacte de croyance soit avéré ne suffit pas. Il fallait encore que la *himma* du saint, déterminante pour qu'il puisse produire des charismes, soit, elle aussi avérée dans la Tradition. Eh bien, ils s'y sont attelés en rapportant nombre de Hadith-s pour justifier que Dieu et son prophète avaient bien témoigné pour l'existence et la véracité de cette qualité chez certains personnages élus[32].

4. *Conclusion*

On pourrait, donc, dire que le pacte de croyance repose sur le régime de vérité qu'est le Hadith, mais à condition que ce régime impose deux idées :

(a) Le saint jouit d'une *himma* dont les garants, on l'a vu, sont Dieu, le Prophète et sa tradition, son maître. Elle est la source de son efficacité charismatique. Sans être son contemporain et/ou le témoin oculaire et auriculaire de ses actes et paroles, la véracité des charismes sont garantis par la tradition véhiculée par la

---

32 Sur ce point contentons-nous de renvoyer à Tadlî (*Tacawwuf*, pp. 50-55) Ɛazafî (*Diɛâma*, pp. 6-23).

descendance spirituelle du saint. Le transmetteur direct qui est en amont de la chaîne de transmission jouit de l'autorité du témoin véridique d'autant plus qu'il est disciple du maître charismatique. Son récit est reçu et transmis comme véridique et les faits qui y sont relatés le sont aussi. De ce point de vue, ils sont historiques. (b) Mêmes les plus anodins de ses actes et de ses paroles, semblables aux miracles des prophètes sans se confondre avec eux, sont des charismes avérés, vrais et ne doivent souffrir aucune contestation. Pour cela, ce n'est plus la forme du Hadith qui est convoquée mais le Hadith lui-même comme tel. Ce qui conforte notre thèse de l'emprise de la première communauté musulmane sur toute fondation confrérique. Devenir maître, c'est revenir à ce début de l'islam comme originaire de tout sujet et de toute communauté (voir chapitre 8).

On dira alors que les charismes sont caractéristiques du récit hagiologique dans la mesure où ils impliquent un pacte de croyance en leur véracité comme événements historiques. De ce fait il est difficile de distinguer le récit hagiologique de la biographie sauf, bien sûr, à dire que la véracité des charismes du récit hagiologique sont garantis par le poids d'une tradition alors que ceux de la biographie ne le sont que par un seul « garant », l'auteur de cette biographie. Si nous considérons l'exemple de al-Sûsî, on remarquera qu'il compose dans les deux genres en utilisant la même méthode quant aux sources de son information, c'est-à-dire le témoignage des proches des événements biographiques, mais il convoque le Hadith pour sanctifier la véracité de la sainteté comme le faisait les gagiographes médiévaux.

CHAPITRE 7

BIOGRAPHIE SCRIPTURALE ET RECIT ORAL

Dans le chapitre précédent, on a tenté de cerner les rapports du récit hagiologique avec deux genres : le conte merveilleux et la biographie pour cerner sa spécificité narrative. Dans ce qui va suivre, sera reprise la comparaison entre le récit hagiologique berbère et la biographie en étudiant un cas concret pour caractériser son ambivalence sémantique et sémiotique. L'hypothèse centrale est que le récit hagiologique est un récit à structure mythique.

En effet, le récit analysé, ici, concerne un saint dont le mausolée se trouve à 50 km au nord-est de Marrakech, à la frontière entre la plaine du Haouz et le piedmont du Haut-Atlas. Ce saint dispose d'une biographie écrite en arabe et de plusieurs récits hagiologiques en arabe marocain et en berbère. On se concentrera sur le rapport du texte biographique et du / des récit(s) oraux berbères. Le but est de voir comment l'on passe de l'histoire événementielle au « mythe ». Le choix de ces textes est motivé par deux raisons : (i) leur taille très courte et, par conséquent, faciles à mettre à la disposition du lecteur et le fait que l'on dispose de deux genres différents ayant pour objet la vie du même personnage[1].

Commençons par les textes.

1. *LES TEXTES*

Ces deux textes sont publiés depuis longtemps, l'un est hagiologique et l'autre biographique. De plus, nous disposons d'une variante du récit hagiologique berbère étudié ici, qui en amplifie certains éléments et, par conséquent, diminue de l'importance de certains autres. C'est pourquoi une étude de cette variante permet d'énoncer l'hypothèse que le récit hagiographique

---

[1] Il y en a beaucoup d'autres, mais les textes sont souvent trop longs pour qu'ils soient analysés dans un espace court. On peut penser à la biographie de Sidi Ḥmad u Musa, le saint de Tazerwalt dans *al-Maɛsûl* de Muxṭâr al-Sûsî (Volume 12, pp. 5-54) émaillée d'histoire mais aussi d'éléments hagiographique. Ces éléments constituent sa biographie « mythique » publiée par A. Roux (voir bibliographie) et dont le narrateur est le saint lui-même, une autobiographie hagiographique en somme.

est d'une plasticité manipulable selon les situations ; il fonctionne comme une matrice, un réservoir pour reconduire ou transfigurer une légitimé dès lors qu'elle pourrait être mise à mal.

Le récit biographique[2]

1. Wa min-hum al-rajul al-aswad al-mustajâb al-cayx Raḥḥâl al-Kûc nazîl Anmay min ḥawz Murrâkuc.	1. Parmi eux l'homme noir, l'exaucé, le maître Raḥḥâl al-Kuc, l'hôte d'Amnay dans la région de Marrakech.
2. Kâna min al-abdâl mustajâb al-duɛâ' la-hu min-hu sahm ṣâ'iba, wa karâmatu-hu câ'iɛa dhâ'iɛa.	2. Il faisait parti des pôles. Sa prière était exaucée et en disposait d'une part efficace ; son charisme était réputé et connu partout.
3. Axbara-nî waladu-hu anna-hu kâna yaɛîcu ɛalâ nabât al-bariya wa yudxiru zarrîɛat al-xardal li-qûti-h. Taɛawwada dhâlik min siyâḥati-h.	3. Son fils m'a raconté qu'il vivait des plantes sauvages, il ramassait les graines de moutarde pour s'en nourrir. Il s'y était habitué depuis [la période de] ses pérégrinations.
4. Wa lam aqif ɛalâ maɛrifat al-cayx al-ladhî axadha ɛan-h wa ɛawwala fî ṭarîqati-h ɛalay-h.	4. Je n'ai pas réussi à connaître le maître auprès de qui il avait étudié et en qui il avait mis sa confiance pour son initiation.
5. Tuwuffiya raḥima-h llâh fî âxir al-ɛacra al-xâmisa wa dufina bi zâwiyyati-h raḥimah llâh.	5. Il mourut, que Dieu l'ait dans sa miséricorde, vers la fin des années cinquante ; il est enterré dans sa zaouia, que Dieu l'ait dans sa miséricorde.

Le lecteur de ce texte est en face d'une biographie dont il peut extraire les informations suivantes :

(i) L'identification du personnage dans la séquence 1 : son nom, son lieu de résidence d'où il découle qu'il est étranger à ce lieu en raison du terme *nazîl* (hôte).

(ii) Les traits qui le définissent comme maître (séquence 2) : statut de *badal*, baraka, réputation.

---

[2] Ibn Ɛaskar, *Dawḥat al-nâcir*, p. 101.

(iii) Les traits prémonitoires qui annoncent la maîtrise (séquence 3) : ascétisme exprimé par sa nourriture, pérégrinations.

(iv) La filiation spirituelle (séquence 4) : comme elle est nécessaire à la maîtrise et comme celle-ci est établie, le biographe réfère cette absence à la limite de son savoir.

(v) Les éléments biographiques terminaux d'une vie (séquence 5) : date de mort et lieu où repose sa sépulture.

Qu'en est-il de la lecture du récit hagiologique ? En voici un déjà publié, mais encore vivant aujourd'hui dans le piémond atlassique aux alentours du mausolée du saint.

Le récit hagilogique berbère[3]

1. Sidi Raḥḥal ku d-ikka Tafilalt yck-d s Merrakc, yiri a g-is igguz, inna-yas Mul Leqṣur : « ad ak-tebɛaγ ! » acku nettan a igan bab n tabaɛ ;	1. Quand Sidi Rehhal vint du Tafilalt à Marrakech dans l'intention de s'y établir, *il se trouva en présence de* Moul Leqsour, le chef des *sept patrons de la cité : « Tu seras sous mon obédience* », lui dit ce dernier.
2. inna-yas Sidi Raḥḥal : « Ur tennit a y-i-tebɛat acku ula nekki tella g-igi lbaraka wan kiyyin. » Inna-yas : « Ig ur trit ak-tebɛaγ tamazirt-inu a yad, ur tennit a g-is teggezt ! »	2. Sidi Rehhal se *récria* : « Mais moi aussi je possède *une* baraka [...] ! – Si tu refuses [...], *tu ne pourras t'établir nulle part, car tout ce pays m'appartient* ! »
3. Iddu Sidi Raḥḥal s tmazirt yaḍnin, iggez g-is yaf-nn Mul Leqṣur g mnid-as, inna-yas : « Tamazirt-inu a yad, ur illi mani g teggʷezt ! »	3. Sidi Rehhal s'en fut vers une autre contrée, voulut s'y installer mais trouva Moul Leqsour *devant* lui. « Ce pays est aussi le mien, lui dit-il, il n'y a *aucune* place pour *toi* ! »
4. Iddu Sidi Raḥḥl s tmazirt yaḍnin, inna g lxaṭer-ns ad as-felγ kullu tamazirt-ad g illa.	4. Sidi Rehhal décampa une fois de plus et s'en fut ailleurs en se disant : je lui laisserai tout *le* pays [...].
5. Lḥaṣil dinn s idda a g-is igguz yaf-nn g-is Mul Leqṣur ayllig	5. Cependant partout où il allait, il le rencontrait. Il se fatigua à

[3] E. Laoust, *Contes berbères du Maroc*, T. 1 / pp. 168-169 et T. 2 / pp. 291-292. La traduction a été revue par nous.

irmi inna Sidi Raḥḥal ad ɣliɣ s igenwan.	la fin : j'irai au ciel, dit-il.
6. Iɣli s igenwan imezwura, yaf-nn Mul Leqṣur dinn-aɣ ayllig ikka kullu sbeɛ n igenwan, inna g lxaṭer-ns ag uggzeɣ s wakal ad as-felɣ igenwan.	6. Il parvint aux premiers étages célestes et se trouva en présence de Moul Leqsour. *Il le revit au septième ciel* : j'irai sous la terre et lui abandonnerai le ciel, pensa-t-il.
7. Igguz s wakal amezwaru, yaf-nn Mul Leqṣur g mnid-as, inna-yas : « Nniɣ-ak, ur illi manig tteggezt ! » Izayd s wakal wissin s wiskraḍ allig ikemmel sbaɛ n ikaln, ikcem Sidi Raḥḥal s udis n uzger da yusin ddunit f yan isk, yaf-nn Mul Leqṣur g mnid-as, inna-yas : « Nniɣ-ak ur illi manig tteggezt ! »	7. Il descendit sous la première terre et tomba sur Moul Leqsour : « Ne t'ai-je point dit qu'il n'y a *aucune* place *ici pour toi* ? » *Parvenu au septième et dernier étage de la terre*, il entra dans le ventre du taureau qui porte le monde sur une corne et se retrouva devant Moul Leqsour [...]: « Je te répète qu'il n'y a pas de place *ici pour toi* ! »
8. Ar isaqqul Mul Leqṣur ayllig iẓra Sidi Raḥḥal ula netta tella g-is lbaraka imeqqurn, inna-yas Mul Leqṣur : « Ig ur trit ad ak-tebɛaɣ ad ak-smelɣ yan imi n jahennama a g-is teggezt ! » Isemla-yas-t, iggez g-is Sidi Raḥḥal,	8. Puis il se ravisa ; estimant que Sidi Rehhal possédait, lui aussi, une puissante baraka, il lui dit : « Puisque tu ne veux pas reconnaître mon autorité, je *t'assignerai pour résidence* une des portes de l'Enfer ! » Il l'a lui montra et Sidi Rahhal s'y établit.
9. nettan a igan yan g imawn n jahennama ism-ns wad Ɣdat. Aɣbalu da illan ɣ ixf n wad uƔtad tella fella-s yat tfiɣra nettat a ur yuɣin aman-ns ad ffɣen, yamẓ Sidi Reḥḥal yecc-t ; luqt-ann-aɣ ar ittazzal uɣbalu.	9. *L'oued Rdat était alors une des portes de l'Enfer.* Un serpent en avait tari la source [...]. Sidi Rehhal prit ce serpent, le mangea et la source se mit à couler.
10. Tifiɣra-yaɣ a igan ssibba n Sidi Reḥḥal ayllig a cettan warraw-ns ifaɣriwn, ar cettan takat. (Ntifa, Tanant, 1916).	10. *Telle est la raison qui* fait que les descendants de Sidi Rehhal mangent des serpents et *manient* le feu *sans danger.*

Si l'on lit ce second texte d'un point de vue biographique, on peut en extraire les informations suivantes :

(i) Le statut d'étranger est confirmé d'autant plus qu'est précisée la provenance du maître (Tafilalt).

(ii) L'existence d'un conflit est confirmée entre le maître et un autre saint dont la biographie est très fournie (al-Yazwani)[4]. Le biographe se réclame de sa filiation.

(iii) Le lieu de sa résidence est nommé non par le nom actuel, c'est-à-dire son propre nom (Sidi Raḥḥal), mais par la rivière au bord de laquelle est bâti son mausolée.

(iv) Le statut de maître est explicité par la mise en scène de certains de ses charismes reconnus, en fin de texte, par le patron des saints de la ville de Marrakech.

Sur le plan de l'information biographique, les deux textes se complètent. C'est d'ailleurs cette information que les historiens utiliseront dans leurs travaux après des recoupements avec d'autres textes du même genre ou ceux des annalistes.
Néanmoins, autant le premier a une visée fortement informative au sens traditionnel du genre biographique arabe (rapporter les *axbâr* ou *laxbarat* en berbère) autant la visée du second est différente. Elle met l'accent plutôt sur des faits très particuliers : les charismes, particulièrement ceux qui expliquent les rituels et les pratiques actuelles de la descendance du saint. On peut ajouter que les informations strictement biographiques sont utilisées pour infléchir la lecture et l'audition du récit hagiologique dans ce sens. C'est ainsi que la provenance du maître (Tafilalt) est là non seulement comme repère géographique contribuant à produire un effet de réel, mais comme un signe renvoyant à une appartenance, à une identité symbolique réputée productrice de charismes, à savoir le chérifisme (descendance du Prophète de l'islam). On y reviendra. Les charismes sont choisis dans un but étiologique explicite et constituent la morale qui clôt le récit : on veut expliquer ce qui a amené les descendants du maître à manger du serpent et à boire de l'eau bouillante, leurs pratiques effectives à ce jour. C'est cela qui place le texte dans l'espace du « mythe » et dans la logique de ce qu'on a appelé, dans le chapitre précédent, le pacte de croyance. Le récit est une démonstration « mythique » des charismes encore vivants du maître.
On sait que certaines biographies de Ibn Ɛaskar rapportent quelques charismes de certains saints mais pas pour celui-ci. On a

---

[4] Dans le même ouvrage : Ibn Ɛaskar, *Dawḥat al-nâcir*, p. 96-99.

l'impression qu'il s'en tient à une certaine réserve[5]. D'ailleurs, il aurait pu en insérer quelques uns dans cette biographie dans la séquence 2 du texte. Il s'est contenté de dire que les charismes du maître sont connus. Cela suffit car la visée n'est pas de rationaliser les pratiques de sa descendance, qui n'étaient peut-être pas encore en cours à l'époque, mais de dresser le portrait d'un maître parmi tant d'autres. Il est donc requis de dire que le récit hagiologique berbère, contrairement à la biographie, a souvent une visée étiologique : justifier des croyances et des pratiques induites par ces croyances qui constituent le capital symbolique fructifié par les héritiers.

2. *LES ASPECTS REALISTES DU RECIT HAGIOLOGIQUE*

Deux aspects dont la présence est massive feront l'objet de cette étude : les toponymes et les anthroponymes. En d'autres termes, la géograpghie et l'histoire.

Les toponymes

Certains toponymes sont des noms berbères dont l'étymologie et, par conséquent, le sens sont obscurcis par l'emprise de l'arabisation et de l'islamisation (voir ici même chapitre 5). Il est, donc, nécessaire de faire une analyse linguistique de ces toponymes qui permette d'en cerner le sens pour, ensuite, vérifier s'ils ne portent pas en eux une dimension mythique. En d'autres termes, il s'agit de s'assurer que l'effet de réel que produisent ces termes sur l'auditeur n'est pas doublé d'un effet de mythe.

Tafilalt
Sans donner de références précises, certains affirment que ce mot est berbère et signifie un bassin où se rencontrent plusieurs cours d'eau[6]. Certes, la morphologie du terme est berbère : c'est un nom comportant la marque discontinue du féminin en berbère (*ta … t*). Mais il reste à déterminer le sens du nom masculin *filal* ou *afilal*. Est-il un nom simple ou composé ? E. Laoust opte pour la seconde hypothèse Il commence par rappeler une donnée historique et note que ce toponyme

---

[5] Rappelons que le biographe aurait été initié par un disciple de ce saint (*Dawḥat al-nâcir*, p. 99.)
[6] *Encyclopédie du Maroc*, article « tafilalt ».

> « désigne plus particulièrement des lieux saints, zawiya ou sanctuaire de marabouts ou de chorfa, sans doute originaires du Tafilalt, la grande palmeraie saharienne et berceau de la dynastie actuelle [...] Le mot *tafilalt*, appliqué au pays actuel, apparaît assez tard dans l'histoire. Selon Marmol, entre 1515 et 1540, le nom de Sijilmassa, le port saharien, dont la fondation remonte vers 757 de notre ère, est remplacé par celui des Berbères « filelis » du Tafilalt, dirigé par des chorfa,. Le mot devait désigner la partie du Ziz située plus en amont, sans doute jusqu'à Targa[7]. »

> « A défaut d'étymologie plus satisfaisante, on serait assez fondé de considérer *tafilalt* comme un composé de *af* « sur, en amont » et de *ilal* « eau », cf. parmi d'autres composés possibles de même formation *agilal*, *kuilal* [...] ; *uggwaman*, *mafaman* « sourcier », expressions dans lesquelles le mot actuel *aman* « eau » s'est substitué à *ilal* tombé en désuétude[8]. »

Le terme est donc un composé *af*+ *ilal* (sur / en amont + eau) avec la marque du féminin (*ta* + (*af* + *ilal*) +*t*), la règle de l'hiatus supprimera une des voyelles *a* du premier morphème du féminin ou de la préposition *af*).
Certaines données de Ch. de Foucault confortent la thèse de Laoust sur le plan sémantique mais pas sur le plan morphologique. En effet, on trouve dans son dictionnaire un verbe, *efel*, dont le sens général est « partir de ; partir de chez » dont les noms *éfeli* est un « canal souterrain de captage et d'adduction d'eau » équivalent du terme arabe *feggara* ; *atafâla* signifie « trou à eau à large bouche et où l'eau est jusqu'à fleur de sol (où il suffit de creuser le sol à moins de 0,50 m de profondeur pour trouver de l'eau) » ; *aseffil* « pâturage nouveau et frais (lieu où le pâturage n'a pas encore été brouté). »
Si l'on retient le thème de l'eau commun à Laoust et à Foucauld, il subsiste un problème linguistique, plus exactement morphologique, important : Laoust propose un composé alors que les données de Foucauld semblent plutôt proposer un nom simple. En d'autres termes le radical est uni ou bi-consonantique

---

[7] *Contribution à une étude sur la toponymie du Haut Atlas*, Paris, Librairie orientaliste Geuthner, 1942, pp. 133-134. Il ajoute une étymologie fantaisiste d'origine arabe : *tawfiu lala* = accomplissez-vous votre promesse ou non ?, parole dite par le marabout My Hassan aux gens de Sijilmassa au sujet d'un terrain qu'il leur avait promis.
[8] *Idem*, pp. 133-134.

(*l* ou *yl*) chez Laoust puisque *f* appartient au formant *af* et il est toujours bi-consonantique (*fl*) chez Foucauld où *f* est une radicale. La seconde remarque concerne les *items* de même nature morphologique convoqués par Laoust. On se contentera du cas de *mafaman*. Si *m-* est le morphème du nom d'agent, peut-on dire que *afaman* est un composé ? Certainement car le lexème *aman* est bien connu ; mais que serait le statut de *af* ? Comme il s'agit de chleuh, deux solutions sont possibles : soit c'est une préposition signifiant « sur, en amont » soit c'est un verbe signifiant « trouver ». En d'autres termes, le sourcier serait ou « celui qui est au-dessus de l'eau » ou « celui qui trouve l'eau ». L'usage actuel, du moins, valide la seconde hypothèse. Ce que confirme d'ailleurs Laoust[9].
La troisième remarque est relative à la thèse de Laoust selon laquelle *il* ou *ill* serait le nom ancien de l'eau qui est tombé en désuétude [10], mais que l'on trouve dans plusieurs régions berbérophones y compris au Tafilalt et que montre, par exemple, *ilmas* dans Sigilmassa. Or, une analyse linguistique (morphologique) plus récente propose un autre terme pour le nom de l'eau conformément aux données linguistiques et culturelles de la région. Sigilmassa est un composé de *ssigg* + *ilmas* signifiant « les dominants de l'eau ». Deux arguments viennent conforter cette hypothèse : (i) des données toponymiques confortent la démonstration et des données archéologiques précisent le sens de cette domination :

> « Une autre étude du même auteur, en collaboration avec M.A. Camus, donne des indications qui vont dans le même sens. Elle montre que les Tamuli (tombes préhistoriques) du Tafilalt sont exclusivement localisées sur des *hauteurs moyennes*[11] » (C'est moi qui souligne).

---

[9] *Op. cit.*, p. 57.
[10] L. Galand écrit à propos de la relation du berbère et du lybique ceci : « Néanmoins, il serait intéressant de relier ce vocabulaire à celui d'aujourd'hui, et on l'a tenté dans quelques cas. Un seul de ces mots évoque immédiatement le berbère [...] : « eau » a été rattaché avec raison, semble-t-il, à elel « mer », qui est attesté en Lybie et dont on retrouve la racine à l'autre bout du monde berbère, dans le verbe causatif slil « rincer ». », *Etudes de linguistique berbère*, Louvain-Paris, Peeters, 2002, p. 21.
[11] L. Mezzine, « Sur l'étymologie du toponyme « Sijilmasa » », *Hespéris-Tamuda*, vol. XXI, 1984, pp. 19-25.

Or, si la ville est construite sur des hauteurs moyennes, c'est qu'il y a des hauteurs supérieures qui sont, justement, celles de l'Atlas au nord de la région. En dessous, il y a donc la vallée qui est cultivée car arrosée par les eaux venant des montagnes d'où la remarque des archéologues :

> « Elle témoigne, surtout, de la volonté des constructeurs de se situer à des niveaux ne pouvant pas être submergés par les inondations que *la cuvette du Tafilalt*, devait connaître dans le passé, étant soumise, ainsi que la chaîne atlassique qui la surplombe au nord, à un climat plus humide[12]. » (C'est moi qui souligne) ;

Tafilalt semble désigner plutôt un lieu où la présence de l'eau est réelle ou potentielle ; c'est pourquoi on peut privilégier les données de Foucauld d'autant plus qu'elles concordent avec le sens actuel du mot dans la région si l'on en croit l'article de l'*Encyclopédie marocaine* cité plus haut. Ajoutons une autre donnée toponymique touarègue :

> Dans l'Ahaggar, il y a une vallée nommée I-n-Dalağ. Elle est longue et on y trouve de nombreux points d'eau. Sa source, située dans l'Atakor-n-Ahaggar, s'appelle Afilal. Elle court et forme un ruisseau qui ne tarit jamais. Quand tous les points d'eau sont secs dans l'Atakor, les eaux d'Afilal continuent de couler : elles sont permanentes [...]
> La vallée [d'I-n-Dâla-g] est trop étroite pour y faire des jardins ; elle est limitée par une muraille rocheuse de chaque côté[13].»

On sait que les toponymes berbères, si l'on excepte les ethniques, sont majoritairement descriptifs des lieux qu'ils nomment de manière dénotative en utilisant les champs sémantiques de la terre et de l'eau, par exemple, ou métaphorique en investissant les termes désignant les parties du corps ou des objets fabriqués par l'homme. *Isli*, signifiant une dalle, est un toponyme très fréquent et il est porté par des lieux où l'on trouve nécessairement des roches en forme de dalles ; *aɣruḍ*, signifiant omoplate, désigne en toponymie une montagne dont la forme rappelle cet os. On

---

[12] *Idem*, p. 125.

[13] Ch. De Foucauld et A. de Calassanti-Motylinski, *Textes touaregs en prose*, Edition critique avec traduction par S. Chaker, H. Claudot et M. Gast, Aix-en-Provence, Edisud, 1984, p. 123.

pourrait donc dire que le texte ci-dessus décrit le contenu du toponyme *afilal* : une vallée étroite avec de nombreux points d'eau alimentée par une source pérenne. Si tel était le cas, la région de Tafilalt se présente comme une cuvette entre les hauteurs de l'Atlas et les hauteurs moyennes où fut bâtie Sigilmassa avec, bien sûr, de nombreux points d'eau alimentés naguère de manière pérenne. Ce lien entre le creux d'une vallée et l'eau qui y est présente se retrouve dans une sorte de jarre appelée justement *afilal*[14]. On trouve dans le parler de Figuig le terme *ifli* (pl. *iflan*) qui signifie bassin souterrain ou, en dialecte arabe, foggara.
Les données de Foucauld exploitées, ici, semblent plus plausibles d'autant plus qu'elles sont non seulement conformes aux données archéologiques mais aussi au fonctionnement du système toponymique berbère[15].
Ceci étant, que conclure de ce résultat linguistique pour l'intelligence du texte ? D'abord cela permet de situer le saint dans l'espace géographique ; ce qui produit un effet de réel, ancre le récit hagiographique dans le biographique. Toutefois, l'espace n'est pas seulement un moyen de repérage ; il peut fonctionner comme espace mythique. Or, c'est bien le cas, ici, et ce pour deux raisons au moins :

1. A partir du sens littéral, on peut déduire que le site originaire du saint est un espace riche, fécond grâce à la présence de l'eau mais aussi grâce à son site stratégique dans le commerce transharien. Sijlmassa en est le symbole. Ceci est d'ailleurs un *topos* du genre.
2. L'époque où vécut le saint est une période de lutte politique entre deux clans chérifiens du sud : les Saadiens et les Alaouites. Les premiers sont originaires du Draa, région jouxtant justement Tafilalt. Néanmoins, c'est le texte lui-même qui motive cette orientation : le combat entre Sidi Raḥḥal et Moul Leqsour figure ce combat pour le pouvoir. Historiquement, en effet, Moul Leqsour est un des saints partisans de la dynastie saadienne qui vient de faire de Marrakech sa capitale. En chassant Sidi Raḥḥal de cette ville, il signifie que ce dernier est suspect vu son origine : ne serait-il pas un propagantiste des adversaires de la dynastie qu'il soutient ? Il est vrai aussi que ce

---

14 Laoust, *Mots et choses berbères*, Paris, Augustin Challamel, 1920, pp. 36 et 70.
15 Signalons que *filel* signifie être évasé en poterie et être en pente pour un terrain (voir, J. Lanfry, *Ghadamès II. Glossaire* (*parler des Ayt Waẓita*), FDB, 1973).

> combat est un thème hagiographique très fréquent[16]. On peut d'ailleurs se demander si ces conflits entre saints, ou du moins certains d'entre eux, ne sont pas de réels conflits historiques transposés dans une narration « mythique ». C'est en tout cas ce que soutiennent certains historiens et anthropologues[17].

On dira, alors, que le toponyme Tafilalt est le carrefour de plusieurs isotopies : l'une relève de l'histoire sur plusieurs plans (hydrographique, économique, commercial et politique), l'autre mythique transpose cette densité historique en un combat entre « titans ».

Marrakech

Là encore le sens du terme est important à cerner avant de voir son fonctionnement dans le texte. En effet, le sens du nom de cette ville a été longtemps controversé. Rappelons les données essentielles de cette controverse.

La plupart des hypothèses anciennes ont été résumées par Deverdun : (i) le nom de la ville vient du nom d'un esclave car *kuc* veut dire noir d'après *Muεjib*, (ii) c'est un calembour qui signifie « va-t-en vite » car c'est un refuge de voleurs, (iii) c'est le pays d'une population appelée fils de Kouch étant donné que *ar* ou *our* signifie « fils » d'après Rinn, (iv) le nom est une transformation du terme *martok* signifiant « ville de toutes choses » selon Calderon[18]. C'est à A. Toufiq qu'on doit une proposition convaincante car fondée sur une étymologie berbère plus conforme à la morphologie et au lexique de cette langue. Voici ce qu'il en dit :

> « Quant au sens de *amur/awmur* c'est la protection ou le sacré. [...] Quant au sens de *awakuc* c'est le nom de dieu chez les Imazighen anciens selon Abû Zakaria al-Wasyânî al-Abâḍî, al-Bakrî [...] et al-Dajînî. [...] Le sens étymologique de Marrakech, de ce point de vue, ce serait la protection de Dieu ou le lieu où sont appliqués les pactes divins que le sens en soit

---

16 R. Bellil en a étudié un certain nombre pour le Gourara algérien : *Les oasis du Gourara (Sahara algérien). I. Le temps des saints*, Peeters, (chapitre 3, particulièrement pp. 174-218).

17 On peut se reporter à M. Morsy (*Les Ahansala.Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain*, Paris-La Haye, Mouton), 1972), R. Bellil (*Op. cit.*) et A. Sebti (*Ville et figures du charisme*, Casablanca, Les Editions Toubkal, 2003)

18 Deverdun, *Marrakech. Des origines à 1912*, Rabat, Editions techniques Nord-africaines, 1959, pp. 64-70.

> islamique ou dans un sens conforme à la religion des Berghwata ou dans un sens pré-islamique. [...] La cause qui a présidé à oblitérer le sens de Marrakech est peut-être le fait que le terme *kuc* se trouve dans sa composition car ce dernier fait partie, du point de vue du son et du sens, de ce dont la conscience sunnite veut se débarrasser même par l'oubli[19]. »,.

Ceci étant, la dernière remarque de Toufiq est très intéressante car le sens de *kuc* a changé probablement sous l'influence de l'islamisation et de le propagation du sunnisme, même si, aujourd'hui, les militants berbéristes essaient de le réhabiliter. La date de ce changement n'est pas connue[20], mais le terme signifie désormais l'idée de noirceur en berbère et en arabe marocain. C'est ainsi que la fumée intense s'échappant d'un four se dit *lkuct* dans les parlers de la région de Marrakech (Igliwa, Imessiouan ou Imesfiwan etc.). Ce dernier mot a le sens de four à charbon, à chaux ou à plâtre en tamazight (Taïfi), four à pain en mozabite (Delheure) et *lkuca* en kabyle c'est le four (Dallet)[21] Le nom d'agent, *akuwwac,* signifie boulanger en référence à la suie qu'il a au visage. Et *kuwaci*, dans le parler de Marrakech, se dit d'un objet, d'une marchandise médiocre, méprisable.
On notera aussi que beaucoup de saints sont qualifiés de *kuc* (noirs). Il en est ainsi du saint qui est le personnage central du récit étudié (Raḥḥâl al-Kuc), de Abû Iɛezza dont il sera question dans le chapitre 8. Les deux saints qui portent ce surnom dans *Dawḥat al-nâcir* sont de Marrakech ou de sa région[22].
Si, donc, Marrakech est un lieu religieux de haute antiquité, la ville est aussi un lieu privilégié de sainteté musulmane : de nombreux maîtres y ont vécu et y sont enterrés[23], d'autres y vivent du temps

---

19 *Murrâkuc. Min al-ta'sîs ilâ âxir al-ɛaṣr al-muwaḥḥidî*, Faculté des lettres et des sciences humaines, Marrakech, 1989, pp. 18-19.

20 Dans le parler de Figuig, on note un verbe *ukc* qui signifie donner. Cette idée de don n'est pas étrangère à *akuc*.

21 On notera que *tikci*, de la même racine, signifie don, cadeau ou action de donner en kabyle (Dallet). Souvenir du sens religieux d'*akuc* ?

22 *Textes berbères dans le parler des Aït Seghrouchen* (Ch. Pellat, Editions Larose, 1955, p. 24 et 62). On le trouve en toponymie : *adrar takuct*. Laoust dit que *takuct* est le nom du four à charbon ou à poteries en tachelhit (*Contribution à une étude de la toponymie du Haut-Atlas*, p. 86).

23 Voici quelques exemples : Râbiṭat Abû Isḥâq de Bab Aylân : ce saint est d'Alméria ; il est mort à Marrakech et son tombeau se trouve dans le marché de grain et le quartier porte son nom. Abû Yaɛqûb Ayyûb b. al-Ḥasan, le plus ancien saint de Marrakech d'après Ibn al-Mu'aqqit dans *al-saɛâda al-abadiya* selon Ḥasan Jallâb dans « al-Ḥaraka al-ṣûfiya fî Murrâkuc al-muwaḥḥidiya »,

de notre héros dont, justement, son protagoniste et contemporain Moul Leqsour. De plus, Marrakech était la capitale du royaume, le centre du pouvoir. Lieu triplement symbolique donc : espace qui a changé de religion, lieu consacré par la sainteté des hommes qui l'ont sanctifié et centre nerveux du pouvoir séculier. Il va sans dire que la lecture devra tenir compte de ces éléments. Comment ? En le considérant comme un signe, le carrefour de plusieurs isotopies. En effet, son sens littéral thématise l'isotopie de la sacralité, une sacralité de haute antiquité ; il développe l'isotopie historique mais sur un plan particulier : Marrakech, capitale et lieu de pouvoir ; enfin, on ne peut passer sous silence une isotopie dépréciative du Berbère : la sacralité antique berbère est refoulée et péjorée dans la transfiguration négative du nom de Dieu en berbère.

ɣdat

C'est un terme plus complexe à étudier d'autant plus que sa forme morphologique n'est pas facile à identifier. Certes, à l'instar de la thèse de Toufiq pour le terme *ɣmat*, on peut y reconnaître un verbe *ɣd* suivi du morphème *-at*, indice de la 2ème personne du masculin pluriel toujours suffixé au verbe à l'impératif. En d'autres termes, on posera *ɣd* + *at* (verbe *ɣd* + vous). Cette forme est très fréquente en toponymie. En voici une liste non exhaustive par ordre alphabétique :

Demnat	*Seṭṭaṭ*
Fedɣat	*Telwat*
Gmat (agʷni n ..)	*Ugnat*
Maṭat	*Warzazat*
Merɣat / Merɣad	*ɣdat (urdat)*
Mnaṭṭ / Mnaḍ	*ɣʷmat*
Sedrat	*ɣʷsat*
Segʷrat	*Zat*
Semgat	

Peut-on alors généraliser l'hypothèse précédente à tous ces lexèmes : considérer qu'il s'agit chaque fois d'un verbe à l'impératif suivi de l'indice de la deuxième personne du masculin pluriel ? Si tel était le cas, on aurait la liste des verbes suivants :

---

dans *Murrâkuc. Min al-ta'sîs ilâ âxir al-ɛaṣr al-muwaḥḥidî*, Faculté des lettres et des sciences humaines, Marrakech, 1989, pp. 183-199.

Demn
Fedγ
Gm
maṭ
merγ
mnḍ
sedr
seg^w*r*
semg
seṭṭ
telw
ugn
warzaz
γd
γm
γ^w*s*
z

On peut distinguer trois formes morphologiques :

1. Certains verbes sont attestés et en usage encore aujourd'hui : *demn* (être brun, marron), *gm* (être éduqué), *merγ* (être amer, saumâtre), *γ*^{w}*s* (trier, purifier), *γ*^{w}*m* (teindre, oindre), *seṭṭ / zeṭṭ* (protéger), zz (devenir intense, être en furie), *γd* (traverser, être droit).
2. Sans être verbes actuellement encore en usage, d'autres peuvent être considérés comme verbes archaïques ; en témoignent des dérivés nominaux : *semg* (être noir, être esclave) > *isemg* (noir), *mṭ* (pleurer, épouser) > *imeṭṭi* (larme) et *tameṭṭuṭ* (épouse), *mnḍ* (être partie latérale de) > *tamnaḍt* (partie latérale).
3. Les autres sont des dérivés : *sdr* (faire vivre, faire habiter) et *sgr* (faire être plus grand, mettre à la fin) où *s* est le morphème du partitif, *ug*^{w}*n* (s'abriter, être é l'abri) où *u* est le marqueur de l'origine, de l'appartenance, de la descendance, *warzazat* est composé de la négation *war* (dépourvu de, sans) et de *zaz* (devenir intense, être en furie)[24].

---

24 Dans P. Amard, Textes berbères des Aït Ouaouzguite. Ouarzazate, Maroc, (Edisud, Aix-en-Provence, 1997, pp. 134-135), on lit ceci : « Warzazat. Lm^{2}na à ttqrib : « Ur ili atig. « War » s t^{2}rabt « bla », zazat » igan « zaza » « ttaman ». Illa yan nnŸm n iclĭiyn, ar ittini : « Zayd ar d tddut, ur illi bla Warzazat. » 'Ouarzazate : le sens de ce mot est approximativement : « N'a pas de prix ». *War* en arabe, c'est *bla* [sans], *zazat* est « le prix ». Il existe un vers dans la poésie de Chleuhs qui dit : « Va où bon te semble, il n'y a pas mieux que Ouarzazate. »
On fera remarquer que le sens de zaza invoqué ici n'est attesté nulle part à notre connaissance.Ce sens est motivé par le vers cité. En revanche, la suite du texte raconte que la rivière qui jouxte le bourg n'avait pas un débit important sauf une fois. On peut en déduire que Ouarzazate signifierait « sans furie » en évoquant les crues de la rivière par opposition à Zzat, au nord, qui, lui, est une rivière dangereuse.

Cette forme de dénomination est comparable à celle déjà évoquée ici-même pour les prénoms berbères anciens[25].
D'autres arguments peuvent être invoqués pour appuyer cette thèse : la linguistique, l'histoire et l'anthropologie.
Peut-on se contenter d'un seul sens pour *γd* ? Avant de répondre à cette question, vérifions s'il n'y a pas des lieux portant le même nom ou un nom dérivé de la même racine. On en relève au moins deux dans l'aire tachelhit et pas très éloignés de notre site :

(i) *Taγdut* est, d'après l' *Encyclopédie Marocaine*[26] un village en bordure de l'oued Umaγa à 13 km au nord-ouest du centre de Taznakht et à 90 km au sud-ouest de Ouarzazate.
(ii) *Tiγedwin* est le nom « d'un azib et d'une fraction[27] », aujourd'hui un grand bourg chez les Imessiwan dans la région de Marrakech.

Grammaticalement le premier nom pourrait être le singulier du second. Les lieux désignés par ces deux vocables sont des lieux au bord d'une rivière. Or, *Γ^{w}dat* est le nom de la rivière.
Quant aux données lexicographiques, elles tournent autour de trois idées importantes :

(1) Idée de bassin : d'après le dictionnaire de Ch. de Foucauld : *taγidda*, (pl. *tiγiddawin*) est un petit creux naturel dans le rocher, en forme de bassin, où l'eau de pluie s'amasse et se conserve ;
(2) Idée d'objet droit qu'il soit vertical ou non : a Ouargla[28], *taγetta* est un bâton, une nervure de la palme *; iouch as taγetta* = il l'a battu ; à Ghadamèes[29], *aγudid* est le « levier basculant de *tala* (puits équipé de leviers pour monter l'eau) » ; dans le parler de Figuig[30] ; en chleuh, *taγda* (pl. *tiγdwin*) est une lisse, une branche d'épine et *taγ^{w}da* le timon de la charrue[31].

---

25 Voir ici-même p.
26 Vol. 6, p. 2071.
27 E. Laoust, *Contribution à la toponymie du Haut Atlas*, Paris, Geuthner, 1942, p. 142.
28 S. Biarnay, *Etude sur le dialecte berbère de Ouargla*, Paris, E . Leroux, 1908.
29 J. Lanfry, *Ghadamès II. Glossaire (parler des Ayt Waẓita)*, FDB, 1973.
30 M. Kossman, *Grammaire du parler berbère de Figuig*, Paris-Louvain, Peeters, 1007.
31 Il en est de même en tamazight ; voir M. Taïfi, *Dictionnaire tamaẓight-français*, Paris, L'Harmattan, 1991.

(3) Idée de bordure, de rive : en rifain[32], la rive se dit *ayddin* où *y* est une variante de *γ* ; dans le parler de Figuig[33] *γudid* (pl. *iγudidn*) c'est la bordure et *aγda* « lisière, bordure de tissu » en mozabite[34].

Que peut-on retenir de ces données ? D'un point de vue référentiel, les trois idées sont recevables : le toponyme évoquerait l'eau par la présence d'une rivière, la rive par le fait que le saint est installé dans le versant nord de cette rivière et le caractère droit du lit de cette dernière à travers la plaine.
Des éléments historiques et anthropologiques permettront, peut-être, de préciser le sens du terme.
Partons du cas de *Γʷmat*. Laoust avance qu'il s'agit d'un verbe qui signifie « teindre en rouge avec du henné, ou avec une plante appelée *tiγmi*, qui est la garance.» Il ajoute qu'on peut rapporter le sens de ce mot à celui de « *tasγimut*, nom d'un plateau voisin et d'une petite forteressse de l'époque almohade : nom qui rappelle celui du récipient dans lequel on apprête la teinture de henné ; *taseγmut* a même pris le nom du « fard »[35] … »
Toufiq confirme cette analyse morphologique et sémantique du mot et dit qu'il signifie « oignez[36] ». En tant qu'historien, il précise que ce bourg fut une vieille ville, plus ancienne que Marrakech dont il est éloigné d'environ 30 km. Il fut un site intellectuel et religieux très vivant avant l'islamisation du pays. La teinture au henné aurait été un rite pré-islamique. La question est, alors, la suivante : Sidi Rahhal, était-il, lui aussi, un lieu sacré et/ou un site religieux avant l'arrivée du saint ? Même si l'ancien nom du site, *Anammay* ou *Anmay* (tamaris ou droiture[37]) n'est pas aussi suggestif que celui de *Γʷmat*, l'enquête de Doutté[38] suggère qu'il en était ainsi.
On en conlura que deux isotopies s'imposent : celle d'une géographie réelle comme support d'une sacralité et celle d'une

---

[32] Justinard, *Manuel de berbère marocain (Dialecte rifain)*, Geuthner, 1926.
[33] Voir Kossman, *op. cit.*
[34] Delheure, *Dictionnaire mozabite-français*, Paris, SELAF, 1984.
[35] Contribution à une étude de la toponymie du Haut Atlas, p. 109.
[36] Voir A. Toufiq, *Tacawwuf*, p. 252.
[37] C'est la droiture qu'il faut probablement retenir car l'ancien toponyme 'Anmay) évoque le même sens que aàààd dans le sens de droiture et de rectitude (A. Jordan, *Dictionnaire berbère-français*, Rabat, Editions Omnia, 1934, p. 22.
[38] *En tribu*, Geuthner, 1914. Voir aussi *Marrakech*, Publications du Comité du Maroc, Paris, 1905.

histoire refoulée (le passé religieux préislamique). La lecture et l'audition du texte doivent tenir compte de ces deux isotopies d'autant plus qu'elles évoquent une temporalité et une culture « originaires ».

Les anthroponymes

Raḥḥal
Emprunt à l'arabe, c'est un prénom connu chez les Berbères du Haut Atlas ; il dérive d'une racine *rḥl* évoquant l'idée de « déménager », « nomadiser ». Morphologiquement, Raḥḥal est un nom d'agent et signifie, donc, « déménageur », « nomade ». En arabe, on dit des nomades qu'ils sont des *raḥḥâla* et en berbère *ireḥḥaln.* Il est utilisé comme anthroponyme de tribus ou de fractions de tribu. On notera ainsi un village dit Ayt Treḥḥalt (fils/descendants de Tareḥḥalt, la nomade/voyageuse) où ont cohabité des Berbères musulmans et juifs jusqu'à l'émigration de ces derniers en Israel dans les années soixante[39].
Le sens « nomade » est souligné doublement dans le texte : par le caractère non autochtone du personnage et par la référence au Tafilalt, espace parcouru par des tribus nomades. On notera, d'ailleurs, que les Alaouites venus de cette région ont conquis le Maroc grâce à elles : J. Berque précise qu'il s'agit des Maɛqil (Dkhissa, Dhawi Mniɛ, Ṣabbaḥ, Mɛaḍiḍ, Ud Yannâm, Ḥumyan[40]).
Il est requis de souligner que ce nom concentre en lui plusieurs isotopies : une isotopie « sociologique » où le statut nomade du personnage s'oppose au statut sédentaire des populations berbères chez qui il s'installe, une isotopie « historique » déjà évoquée plus haut et une dernière sacrale dans la mesure où les pérégrinations du saint évoquent le nomadisme.

Moul Leqsour
En arabe marocain, ce terme est composé de deux lexèmes : le premier signifie « celui qui possède, le propriétaire de, celui qui a la qualité telle » ; le second est le pluriel de *qser* (palais, citadelle). Le surnom du saint signifie donc « propriétaire des palais/citadelles ».

---

[39] Ce village, en plein pays chleuh, est situé à 15 km environ du mausolée de Sidi Raḥḥal.
[40] Berque (Jacques), *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb. XVII°ème siècle*, Sindbab, Paris, 1982, p. 114.

Leqsour est le nom d'un ancien quartier cossu de Marrakech ; c'est là que ce saint est enterré dans un somptueux mausolée. Moul Leqsour signifierait « le propriétaire/celui du quartier Leqsour ».

Ce personnage n'est pas un inconnu de l'historiographie. Bien au contraire. Contentons-nous de citer Ibn Ɛaskar[41] qui dit de lui qu'il est originaire de Yazawan (tribu arabe du nord marocain). On le dit parfois alaouite ; il étudie à Fès et son premier maître, Ali Saliḥ al-Andalusî, l'envoya à Marrakech chez Abdelaziz Ttebbaɛ auprès de qui il s'initie au soufisme. De retour au Habt, chez les Bani Fezkar, il est emprisonné à Fès par le roi wattasside puis libéré. Il construit une zaouia à Bab Ftouh (Fès), mais part à Marrakech soutenir les Saadiens, une dynastie montante du sud.

D'après la biographie qu'en donne Duverdun, il a fait une annonce prémonitoire, un charisme, quant à la fin des Wattasides[42]. Il ajoute que son mausolée a été probablement construit par Sidi Mohammed b. Abdallah l'Alaouite et qu'il ne s'agit pas de celui bâti par les premiers Saadiens. On rend visite à sa tombe pour guérir de la folie.

Un autre historiographe, Ibn al-Qâḍî, lui consacre deux lignes que voici : « Abdallah b. Muhammad al-Yazwânî, le saint réformateur, est enterré à Marrakech. Il a séjourné à Fès et je n'ai pu savoir quand il est mort. »[43].

Pour notre propos, on retiendra deux éléments :

(i) La dénomination Moul Leqsour ne figure point chez les historiographes ; c'est une dénomination populaire encore en usage aujourd'hui.

(ii) Tous les éléments biographiques précédents donnent au personnage du récit hagiologique une stature de grand saint dont le charisme peut défaire une dynastie et mener au triomphe une autre[44]. On comprend alors que le combat avec Sidi Raḥḥal soit pour la suprématie, la reconnaissance de l'autorité de Moul Leqsour. On verra plus loin comment la confrérie va

---

41 *Op. cit.*, pp. 96-98.

42 Duverdun (Gaston), *Marrakech. Des origines à 1912*, Editions techniques nord-africaines, Rabat, 1959, p. 331, 337, 353 et 427.

43 Ibn al-Qâḍî (Ahmad), *Jadwat al-Iqtibâs fî dhikr man ḥalla min al-aɛlâm madînat Fâs*, Dâr al-Manṣûr li-Ṭibâɛa wa l-Wirâqa, Rabat, 1974, vol. II, p. 440.

44 C'est exactement le même charisme qui fera de Abû al-Maḥâsin al-Fâsî le fondateur d'une zaouia. N'a-t-il pas été la cause de la victoire saadienne sur les Portugais dans la bataille des Trois rois ?

manipuler le récit hagiologique pour refouler cette allégeance.

Les sept patrons

Moul Leqsour est encore présenté, d'après Duverdun[45], comme le premier des « sept patrons » de Marrakech. Il ajoute que cette dernière dénomination se retrouve un peu partout (Fès, Amizmiz, Jbala) associée probablement à la légende des sept Dormants[46]. Il semblerait que le pèlerinage de Marrakech et son déroulement a été instauré sur une décision du roi Ismael, l'Alaouite, qui aurait confié cette mission au grand Yousi en 1688-89[47].

On commence le pèlerinage par le sud-est et on visite Sidi Youssef b. Ali[48] (m. 1196-7) le mardi, le cadi Ɛiyaḍ (m. 1149) le mercredi, Sidi Bel Ɛabbas (1145-1205) le jeudi ; Sidi Ben Slimane (m. 1465) le vendredi, Sidi Abdélaziz (m. 1508) le samedi, Sidi Lɣezwani (m. 1528) le dimanche; Sidi Suhayli (m. 1186) le lundi.

On remarquera qu'il s'agit d'un panthéon officiellement constitué par le pouvoir politique ; aucune hiérarchie n'est décelable dans cette institutionnalisation. Or, le récit hagiologique met en avant Ɣazwani, alias Moul Leqsour dont il met en scène la suprématie. Si, donc, Sidi Raḥḥal est un concurrent, éventuellement partisan des chérifs de Tafilalt, on ne comprend pas pourquoi il n'a pas été intégré dans ce panthéon car, après tout, les Saadiens ont bien déterré Ben Slimane pour l'enterrer à Marrakech.

---

45 *Op. cit.*, pp. 573-575.

46 Voir à propos de cette légende le dossier de François Jourdan dans *La tradition des Sept Dormants. Une rencontre entre chrétiens et musulmans*, Maisonneuve & Larose, 2001, avec une bibliographie fournie). Pour ce qui concerne les localisations maghrébines, voir particulièrement pp. 146-148. La source coranique est la sourate « Les gens de la caverne ».

47 Ibn al-Zayyât al-Tâdilî note dans *al-Tacawwuf ilâ rijâl al-tañawwuf* (éd. A. Toufiq, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines, Rabat, 1984, p. 32-33, ceci : Muḥammad b. Muḥammad b. Abî al-Qâsim m'a raconté ceci : « J'ai entendu Abû Zayd al-Daqqâq, un homme de bien, dire : « J'ai vu le Prophète en rêve près d'une porte de Marrakech et le lui ai demandé : – O Envoyé de Dieu, y a-t-il dans cette ville un saint homme ? – Il s'y trouve sept. – O Envoyé de Dieu ! Lesquels ? – Ceux-là. Et voici sept hommes sortant de la porte et je n'en connaissais que Aḥmad b. Muḥammad al-Ɣassânî, le maître. »

48 Youssef b. Ali Senhaji ; son maître, Abû Uṣfûr, est disciple de My Bouazza ; atteint de lèpre, il mourut en 1196-7.

3. LES ELEMENTS MYTHIQUES OU MYTHEMES

Le récit met en scène deux types d'éléments « mythiques » : l'espace et certains personnages. Ces éléments fonctionneraient comme des carrefours intertextuels d'une grande densité ; ils évoquent d'autres textes, d'autres récits qui circulent dans la société. Il s'agit alors de cerner leur signification singulière (« biographique ») dans l'immanence du texte tout en s'appuyant sur cette intertextualité.

L'espace

Trois lieux dessinent cet espace : le ciel, la terre et l'enfer. Le récit installe son auditeur, dès lors, dans un espace « mythique » culturellement familier.
Sidi Raḥḥal visite les sept cieux comme le Prophète de l'islam lors de son voyage nocturne (*miεrâj*), mais partout il trouve Moul Leqsour.qui, de part son don d'être partout, correspond à une formule coranique réservée à Dieu seul : « Partout où vous êtes, il est avec vous. ». Un autre saint berbère, antérieur à notre héros, parcourt, lui aussi, l'espace des cieux jusqu'au trône divin, mais sans ascension, uniquement avec son regard[49]. D'après la version de Doutté, il commande aux djinns qui, rappelons-le, est une prérogative de Salomon considéré par le Coran comme prophète.
Le héros se réfugie ensuite sous terre. Là encore, on ne peut échapper à l'évocation du *miεrâj* (ascension) du Prophète. Certes, ce dernier ne fait qu'observer de l'extérieur l'enfer qui est sous terre alors que, là, il y a une descente jusqu'aux entrailles de la terre. Le récit thématise ainsi un aspect puissant, voire démoniaque des deux personnages.
Quant à l'enfer, il a une porte située géographiquement, la rivière Ɣdat. Doutté motive cette dénomination métaphorique par le fait qu'il fait très chaud dans cette région. Soit ! Mais une autre explication est plus plausible. En effet, pour les saints et les jurisconsultes puritains la montagne berbère était considérée comme l'espace de la perdition parce que les Berbères s'y adonnaient à des turpitudes païennes dont la plus emblématique est leur musique et leurs chants nocturnes. On a vu que le saint

---

49 « Puis tournant mes regards vers le Ciel j'aperçus l'Estrade et le Trône divin. », A. Roux, « Les aventures extraordinaires de Sidi Hmad-u-Musa, patron de Tazerwalt », *Hespéris*, 1952, p. 88 (pour la traduction et p. 78 pour le texte berbère).

d'Ilɣ interdisait ces plaisirs comme s'ils étaient d'inspiration satanique.
La zaouia de Sidi Raḥḥal est située entre deux espaces, celui de la turpitude et celui de la foi. Cet entre-deux installe le saint simultanément comme un personnage neutre, un arbitre, mais son arbitrage est fondé sur une doctrine qu'il pose comme la seule légitime, son obédience confrérique.

Les personnages

Deux personnages mythiques sont mis en scène : le taureau et le serpent. Le taureau dont il s'agit a une particularité : il porte la terre sur une corne. Elément littéraire bien connu, il est présent dans l'exégèse coranique elle-même et dans les ouvrages de la genèse (*Kutub al-bad'*)[50]. La culture populaire explique les tremblements de terre par le fait que ce taureau, fatigué d'un côté, place la terre sur l'autre corne. C'est ce déplacement qui provoque ces séismes[51].
Le second personnage a lui aussi une caractéristique mythique : il est le gardien jaloux d'une source. Or, si la source est en amont de la rivière, donc dans la montagne, c'est cet espace là qui est frais. Ce qui conforte l'idée que l'enfer, c'est la plaine. Il ne faut pas oublier que le motif du serpent est riche en ccnnotations mythiques musulmanes.
Dans les ouvrages consacrés à la genèse de l'univers et de l'homme, il est celui qui a introduit Satan au paradis où vivait Adam et Eve et contribue, comme complice, à leur déchéance.

---

[50] On peut citer, par exemple, Suyûtî à ce propos : « He formed into seven earths.He created the earth on top of a fish, the one He mentions in His exalted word: "By the fish and the stylus". The fish is in the water, and the water rests on the top of stones. The stones are placed on the back of an angel, the angel on a rock, the rock on the wind. This is the rock of which Luqmân (peace be with him!) saus: "It is neither in heaven nor on the earth." The fish moves and stirs, and there is an earthquake...", Anton M. Heinen, *Islamic cosmology. A study of as-Suyûtî's al-Hay'a as-saniya fî l-hay'a as-sunniya with critical edition, translation, and commentary*, Beiruth, 1982, p. 140.
[51] Sidi Hmad u Musa l'a aperçu du regard sans descendre ; il le dénomme *lbehmut* que Roux commente comme étant le poisson qui supporte le taureau qui supporte le monde, mais aussi « une fosse profonde, un précipice, un abîme. » (Voir Roux, Les aventures extraordinaires de Sidi Hmad-u-Musa, p.88 et note 1 de la même page). Dans *le Dictionnaire Colin*, il est dit, en plus de l'idée de gouffre et d'abîme, qu'il s'agit de « monstre légendaire localisé dans les profondeurs du chaos » et suggère de le comparer au mot hébreu « behemoth ; litt. Le taureau qui supporte le globe sur l'une de ses cornes. »

« D'après les transmetteurs, Satan, l'ennemi de Dieu, voulant parvenir jusqu'à eux [Adam et Eve] et embellir à leurs yeux cela [manger le fruit de l'arbre interdit] voulait entrer dans le paradis pour induire Adam et Eve en erreur. Les gardiens l'en empêchèrent. Il prit contact avec le serpent qui était un des plus beaux animaux que Dieu, le Très Haut, ait créé ; il avait quatre pattes comme celles des chameaux et faisait partie des gardiens du paradis. Il était l'ami de Satan. Il lui demanda de l'introduire au paradis en le cachant dans sa gueule. Il l'avala, passa les gardiens qui ne s'aperçurent de rien. Il l'introduisit dans le paradis.[52] »

Dans les *Mille et une nuits*, Dieu fait du serpent un gardien de l'enfer.

« Dieu créa ce serpent et dit :
– Je veux te confier quelque chose que tu garderas.
–Fais ce que Tu veux, répondit le serpent. Ouvre la bouche.
Il ouvrit la bouche. Alors Dieu déposa l'enfer dans son ventre et lui dit :
– Garde-le jusqu'au jour de la résurrection. Ce jour-là, le Seigneur ordonnera à ses anges de se munir de chaînes et de conduire l'enfer du lieu de rassemblement pour qu'il ouvre ses portes. Il les ouvrira et il en jaillira des étincelles grandes comme des montagnes. »[53]

Nous verrons, plus loin, comment la manipulation du récit hagiologique va utiliser le motif de la montagne dans une dimension mythique qui l'inscrit dans un autre espace moins local en faisant appel à la cosmogonie islamique.

---

[52] *Qiṣaṣ al-anbiyâ' ou arâ'is al-majâlis*, Thaɛlabî, Dâr al-Kutub al-Ɛilmiyya, Beyrouth, 1981, p. 30. Notons que le nom du serpent, ici, est un féminin (*hayya* c'est-à-dire vipère). Ce texte et bien d'autres, y compris dans le Coran (cas de Moïse dont le bâton devient serpent), renvoient au monde biblique. En effet, il y est conçu sous un double aspect : (i) un aspect positif en tant que gardien du paradis (tradition musulmane) comme ici ou en tant que donneur de vie comme dans la Bible (Nombres, 21, 6-9) ; (ii) un aspect négatif en tant que gardien, voire lieu de l'enfer (tradition muslmane) ou en tant que symbole des vices de l'humanité comme dans le christianisme. (Voir Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont, 1982, article « serpent ».

[53] Voir le version de J.E. bencheikh et A. Miquel, Gallimard, T. II, p. 351.

Dès lors que ces éléments mythiques entrent en jeu, l'audition et la lecture du récit hagiologique prend une autre dimension. En effet, l'aspect mythique va contaminer les éléments historiques et géographiques pour activer les connotations métaphoriques dont ils sont porteurs. Ils fonctionnent alors comme des symboles et non comme des signes au sens saussurien du terme. C'est sur l'ambivalence de ces signes-symboles que joue le régime de vérité de la réception du récit hagiologique, régime décrit dans le chapitre précédent. Qu'en est-il des actions elles-mêmes ?

4. *LES ACTIONS DU RECIT*

Il n'est pas dans notre intention d'exposer une analyse structurale fine du texte hagiologique car elle ne diffère guère de celle du conte merveilleux. Néanmoins, il est nécessaire de synthétiser l'analuse structurale des actions du récit qui nous occupe. En effet, elle peut être résumée comme suit :

I *Problème*	*II.* *Condition*	*III.* *Refus de la condition*	*IV.* *Refus du refus*	*V.* *Solution*
SR veut s'établir à Marrakech	Condition de ML : être sous son obédience	Refus de SR	ML le chasse	Aller ailleurs
S'établir ailleurs	*Idem*	*Idem*	*Idem*	*Idem*
S'établir dans les sept cieux	*Idem*	*Idem*	*I dem*	*Idem*
S'établir dans les sept terres	*Idem*	*Idem*	*Idem*	*Idem*
S'établir dans le ventre du taureau soutenant la terre	*Idem*	*Idem*	*Idem*	ML se ravise et propose une solution
S'établir à la porte de l'enfer	Pas d'obédience	Acceptation	ML disparaît	
Il s'établit	*Idem*	Tue le serpent ; fais couler la source	*Idem*	

La colonne I montre que le problème est une occupation de l'espace : le parcours de SR est d'abord horizontal (Tafilalt-Marrakech) puis vertical vers le haut (les sept cieux) puis vertical vers le bas (les sept terres et le ventre du taureau) : soit la totalité de l'espace de la cosmogonie coranique, celui des vivants (la surface de la terre c'est-à-dire l'horizontalité), celui des morts (le ciel pour les élus et les terres pour les damnés). Où placer SR puisque la totalité de l'espace lui est interdite ? Autrement dit, ML doit trouver une solution . Or, ML demande ou l'allégeance ou la non existence nulle part, ni au paradis ni en enfer : la négation totale. Il est intéressant que ML se ravise.
La colonne II pose une condition nécessaire et suffisante à laquelle s'oppose un refus intraitable lui aussi. Il s'agit, donc, d'un conflit bloqué, insoluble.
La colonne III propose une solution avortée : aller ailleurs. Or, face à cette occupation totalitaire de l'espace cosmique, la seule solution est la non existence. Toutefois, cela est impossible car SR existe malgré ML et c'est une créature de Dieu. Malgré lui, ML est obligé d'en tenir compte. Son idéal est que SR n'existe pas, mais il ne peut rien contre cette existence ; il faut la gérer et, par conséquent, il lui assigne le gardiennage de l'enfer, un espace ambivalent, un entre-deux comme on l'a vu plus haut.
On notera que dès que la solution est là, ML disparaît et SR agit pour son propre compte en accomplissant des prodiges.
Le conflit entre ML et SR peut être lu comme une suite d'épreuves pour SR dans le but de vérifier s'il a vraiment acquis la baraka dont il se prévaut pour être admis parmi la corporation des saints. L'issue est positive, mais son espace n'est pas la cité, capitale spirituelle et politique, espace de la sainteté savante et orthodoxe ; son espace sera marqué par l'ambivalence : entre le paradis et l'enfer.

5. *LA PLASTICITE DU RECIT HAGIOLOGIQUE*

La grande manipulation que subit le récit hagiologique participe de ce que nous avons appelé l'emprise des genres littéraires arabo-musulmans et leurs motifs sur le système littéraire berbère. Le texte étudié en donne un exemple. En effet, Doutté avait recueilli auprès du gestionnaire du mausolée une version plus longue qui ne manque pas d'intérêt pour notre propos.

En effet, l'auteur rapporte que Sidi Raḥḥal a eu le même conflit avec le patron de Bagdad, Sidi Abd al-Qâdir al-Jilânî. Ce conflit n'a pour espace ni le Maghreb ni l'Orient mais un espace bien connu car balisé par la cosmogonie coranique, l'exégèse, les historiographes anciens ainsi que les livres sur la genèse du monde. On voit que la manipulation consiste à étendre l'espace des charismes du saint ; cette extension est double : elle lui offre comme « adversaire » le saint le plus universellement connu des musulmans et de se mesurer avec lui dans un espace sacré peuplé de souvenirs, particulièrement les souvenirs de le genèse du monde.

La plaine du Haouz disparaît pour faire place à un désert excessivement dangereux et intensément chaud sur lequel le saint fait tomber la pluie et amène le froid. La manipulation utilise, donc, l'amplification pour rehausser le prestige et la puissance du saint.

Le serpent n'est pas absent mais il atteint des proportions plus grandes que le serpent, gardien de la source atlassique. Il le tue avec son talon.

Mais l'élément mythique le plus important est la montagne qui, sans être absente du récit hagiologique berbère, n'y avait pas de statut mythique. En effet, l'Atlas marocain, trop humain, va faire place aux monts Qâf.

Les dictionnaires arabes résument les croyances que ces monts ont suscitées. D'après *Lisân al-Ɛarab* d'Ibn Manẓûr, il s'agit d'une montagne ceinturant la terre. D'après *al-Qâmûs al-Muḥîṭ* il s'agit :

> « d'une montagne entourant la terre ou [une montagne] en émeraude. Pas un seul pays qui n'a une de ses racines. Au dessus d'elle, vit un ange. Et lorsque Dieu veut détruire un peuple, il lui donne un ordre et il fait bouger [la montagne] et ledit peuple est englouti[54]. »

On notera que le tremblement de terre n'est plus l'oeuvre du taureau au fond des entrailles de la terre, mais le résultat de l'exécution d'un ordre de Dieu par un ange sur la montagne. La charge mythique est donc toujours présente. Ce mythème a d'ailleurs donné une expression en arabe marocain et en chleuh –

---

[54] *Qâmûs (al-) al-Muḥîṭ*, Dâr (al-) al-ɛarabiyya li-l-kitâb, Tripoli-Tunis, 3ème édition, 1980, Vol. 3, p. 716.

men lqaf l lqaf ou men lqaf ḥetta l lqaf / sy lqaf ar lqaf – qui signifie « d'une extrémité de la terre à l'autre[55] ».
Ce sont les ouvrages consacrẹs à la genèse du monde qui donnent une description plus ample de ce mythe :

> Ali b. Abî Ṭâlib[56] [...] raconte que « Dès que Dieu a créé la terre ; elle se mit à crier : « Mon Dieu ! Tu vas mettre sur moi les hommes qui vont commettre des péchés, jeter sur moi des vilénies. » Elle se mit à trembler. Dieu l'affermit grâce aux montagnes et la maintient solidement. Dieu créa une montagne immense en émeraude verte dont vient la couleur du ciel[57] qu'on appelle la montagne Qâf qui entoure entièrement la terre. C'est par elle qu'il fait ce serment « [Par] Qâf et le noble Coran[58] ! ».
> Wahb[59] dit : « Le Bicornu[60] est venu jusqu'à la montagne Qâf ; il vit tout autour des petites montagnes et il s'adressa à la première :
> – Qui es-tu ?
> – Je suis Qâf.
> – Dis-moi qui sont ces montagnes autour de toi ?
> – Ce sont mes racines. Lorsque Dieu veut faire trembler un sol il m'en donne ordre. Je bouge une de mes racines et ledit sol tremblera.
> – O Qâf ! Raconte moi un peu de la grandeur de Dieu !
> – Notre Dieu est immense. Il est impossible de le décrire ; les mirages disparaissent devant lui.
> – Donne moi un minimum de description.
> – Derrière moi une terre qu'on traverse en 500 ans ; elle est en morceaux de glace qui se détruisent mutuellement ; derrière elle, il y a des montagnes de froid qui sont semblables à elle. Sans

---

55 *Le ddictionnaire Colin d'arabe dialectal marocain*, Editions Al-Manâhil, Rabat, vol. 6, p. 1623.
56 Il s'agit du 4ème calife et cousin du Prophète considéré par les Chiites comme leur imam.
57 Ce motif est présent dans l'exégèse coranique, voir, par exemple, Tabari, *Jâmiε al-bayân*, vol. 13 / T. 26, p. 147.
58 Sourate 50, verset 1.
59 Wahb Ibn Munabbih est, dit-on, un juif qui se serait converti à l'islam et fut l'un des premiers exégètes du Coran grâce, justement, à sa connaissance de la Bible.
60 C'est le surnom que donnent les musulmans à Alexandre le Grand. Il est d'ailleurs cité dans le Coran et aurait le statut de prophète (Sourate 18 / verset 86).

> cette glace et ce froid, la terre aurait brûlé à cause de la fournaise de l'Enfer[61]. »

Ce récit s'autorise du Coran et des autorités exégétiques comme Ali et Wahb ibn Munabbih. Il fait donc partie du Grand Texte de la foi musulmane. Or, il entre dans un rapport intertextuel incontestable avec la version hagiographique rapportée par Doutté[62].
Le premier motif intertextuel est la montagne Qâf dont les caractéristiques sont : l'omniprésence dans toute la terre dont la figure est la racine ; le second est le froid derrière cette montagne lequel est évoqué autrement dans notre texte hagiologique. Sa lecture est mieux éclairée par le commentaire du mont Qâf. En effet, cet intertexte permet de comprendre l'espace mythique de l'enfer où est condammné à résider Sidi Raḥḥal par Moul Leqsour et le charisme du froid et de la glace dans le désert. En d'autres termes, le héros du récit hagiologique berbère est présenté comme un pôle capable d'être en contact avec l'origine du monde, de remonter jusqu'au temps de sa genèse ou, du moins, jusqu'aux éléments qui témoignent de cette genèse. Il est placé à la tangente

---

61 *Qiṣaṣ al-anbiyâ' ou Ɛarâ'is al-majâlis*, ThaƐlabî, Dâr al-Kitâb al-Ɛilmiyya, Beyrouth, 1981, p. 5.

62 On peut aussi citer un autre saint berbère prestigieux qui aurait, lui aussi, rencontré le saint oriental de Bagdad, aurait non seulement atteint les monts Qâf. Ce saint a vécu au 15ème siècle. Voici une citation selon une traduction de A. Roux : « Huit jours après (j'atteignis) une vallée où grouillaient serpents et scorpions. Je demandai le nom de cette vallée et on me répondit que c'était celle du Sind. Je restai là trois jours, effrayé et perplexe. C'est alors que le Maître Sidi Abd-el-Kader el-Jilani, se présenta à moi, me remit le roseau dont nous avons déjà parlé et m'invita à l'enfourcher. C'est ce que je fis et survolant la vallée où grouillaient serpents et scorpions, j'atterris sur mon roseau chez les Ayt-Béni-Israel. Puis le roseau m'emportant de nouveau dans les airs, me déposa aux abords du Jebel Qaf. », A. Roux, « Les aventures extraordinaires de Sidi Hmad-u-Musa, patron du Tazerwalt », *Hesperis*, 1er et 2ème trimestre, 1952, pp. 75-96.
Dans ce texte on soulignera le motif du serpent amplifié autrement par le nombre mais aussi par son association aux scorpions. Dans la suite du texte, apparaît le motif de la source qui est située au sommet du mont Qâf.
La montagne Qâf est présente dans les *Mille et une nuits* dans le conte intitulé Hâsib Karîm al-Dîn où l'on rencontre aussi le serpent (féminin) qui raconte au héros l'histoire de Buluqiya, entre autres, errant à la recherche du prophète Mohammad. Parcours initiatique, donc, où il arrive et traverse la montagne Qâf (Voir l'édition de Jamel Eddine Bencheikh et André Miquel, Gallimard, pp. 309-450 ; les motifs de la montagne Qâf et du poisson se trouvent pp. 348-350)..

de ce monde et de l'autre. On verra dans le chapitre suivant un autre mode de ce statut.
De plus, notre héros empruntent les traces des personnages les plus prestigieux de l'olympe musulman : Adam dont on nous dit qu'il a posé ses premiers pas sur terre au-dessus du mont Qâf, Alexandre qui s'instruit sur la majesté divine en interrogeant le Mont Qâf qui est instruit de cette majesté. Sidi Raḥḥal n'est plus un obscur saint de la grande banlieue de Marrakech, mais un saint à la dimension de l'universalité islamique, voire à la dimension du monde ici-bas et au-delà.
Cette transfiguration du local en l'universel n'est pas pour nous étonner. Elle est la preuve tangible de l'emprise islamique sur l'autochtonie berbère. En se situant ainsi, non seulement le saint veut légitimer sa puissance et son pouvoir, mais veut inscrire ses ouailles dans cet horizon dans la mesure où ses ouailles s'identifient à lui et à son action. Il faut se délester, se délier de l'autochtonie locale pour circuler, comme le saint, dans une autochtonie universelle par la grâce divine. Que peu y réussisse est un autre problème, mais l'idéal présupposé par le récit est l'autochtonie divine, être au plus près de l'origine du monde et de l'humain.

6. *Conclusion*

Confronté à la biographie, le récit hagiologique révèle sa nature fondamentale : il est un récit mythologique. Les signes les plus réalistes, noms de personnages historiques et lieux géographiques réels, se transforment en mythèmes pour exprimer une autre réalité, la fonction symbolique au sens où l'entendent l'anthropologie lévi-straussienne et la psychanalyse lacanienne. Le récit de Sidi Raḥḥal est un mythe étiologique dans la mesure où il explique l'origine des choses (eau bouillante qui devient fraîche) et des pratiques (charmer les serpents). De plus, il montre que la dimension symbolique du langage est l'espace de transfiguration des faits, de leur présentation imaginaire.
Confronté à sa variabilité, le récit hagiologique exhibe sa plasticité, sa maniabilité, voire sa manipulation en fonction des conflits réels. Cette manipulation utilise deux opérations : l'une rhétorique, l'amplification jusqu'à l'absurde, et l'autre idéologique qui consiste à inscrire son énonciation dans le Récit Universel légitime qu'était le grand récit islamique. Ainsi, fait-il oublier l'autochtonie dans laquelle il tente de s'ancrer.

CHAPITRE 8

LE SAINT D'APRES LUI-MEME
RECIT HAGIOGRAPHIQUE ET ELEMENTS AUTOBIOGRAPHIQUES[1]

INTRODUCTION

Rares sont les saints maghrébins qui ont écrit leur autobiographie. Néanmoins, certains, et non des moidres, ont succombé à cet exercice. Rappelons Ibn Ajiba, le cheikh derqaoui du nord[2]. A Cela il faut ajouter que certaines biographies notent des fragments plus ou moins importants où l'auteur rapporte, au style direct, des paroles du saint où ce dernier parle de lui en utilisant *je*.
En effet, le récit hagiologique et hagiographique investit un autre genre littéraire absent, à notre connaissance, du système littéraire berbère, le genre autobiographique. Ce genre a une existence ambivalente dans le système littéraire arabe où, d'ailleurs, les plus grands textes sont écrits par des mystiques. Ces textes sont, en fait, les récits de leur conversion et de leur initiation. En cela ils sont semblables aux *Confessions* de Saint Augustin et suivent le même schéma narratif.
Le cas étudié ici est intéressant parce qu'il s'agit d'une figure ancienne, mais aussi un carrefour de toute la sainteté au Maroc. De plus, il s'agit d'un berbère monolingue ; il ne parle que sa langue maternelle et il est probablement analphabète puisqu'on sait qu'il a à ses côtés un secrétaire qui lit les messages qu'il reçoit et y répond. Il les traduit au maître comme il lui traduit les paroles de ses visiteurs non berbérophones. Il ne peut, donc, écrire lui-même son autobiographie. Néanmoins, on dispose de longues citations de lui dans lesquelles il parle de lui en utilisant *je* ; ces fragments parlent surtout des signifiants qui sténographient sa sainteté. En d'autres termes, on peut dire qu'on dispose d'éléments autobiographiques rapportant des moments et des discours du saint sur sa sainteté. Mais on peut dire aussi que ces fragments peuvent avoir le statut des paroles du Prophète dans le Hadith ou dans la Sîra. En effet, ces « autobiographèmes » sont

---

[1] Ce chapitre est une reprise très remanié d'un texte publié dans *Le désordre en tous ses états* (Sous la direction de J. Ferrari et J. Poirier), Dijon, Editions Universitaires de Dijon, 1999, pp. 57-76.
[2] Jean-Louis Michon, *La Fahrasa du soufi marocain Ibn Ajiba*, Leude, 1969.

inclus dans deux biographies consacrées à ce saint[3]. Qu'ils soient du discours subjectif et / ou du discours de la loi, on les analysera en posant comme motif conducteur ce qui cristallise la subjectivité sainte, c'est-à-dire la parole du saint sur lui-même telle qu'elle est rapportée dans sa relation avec le corps et la vérité. On commencera par circonscrire ce qui définit la parole sainte dans ce qu'elle dit d'elle même. Ensuite, on étudiera ce qu'elle dit sur le rapport au maître en tant que figure morale ordonnée à la politique étatique, sur la passion amoureuse utilisée comme accusation infamante pour le saint par les jurisconsultes, ces gardiens de l'ordre juridique, psychologique et politique de la société, et, enfin, sur l'origine et la transmission de la parole de vérité.

1. *LA PAROLE SAINTE*

On sait que le saint est habité par une *himma* qui se manifeste après une hétéronymie éprouvante. Cette dernière se cristallise essentiellement dans la parole que l'action du saint incarne. Le cas étudié, ici, permet de mieux caractériser cette parole. Voici un témoignage :

> « Abû al-Ṣabr[4] a dit: « J'étais présent chez lui lorsque j'ai vu un homme venir vers lui le saluer. Abû Yaɛzâ lui dit:
> « Pourquoi trahis-tu ton frère en couchant avec son épouse alorsqu'il est absent. » L'homme lui répondit : «Je demande pardon à Dieu le Très Haut. »[5]

Ce *khabar* est la dramatisation d'une accusation suivie d'une rémission. Le protagoniste du saint est accusé d'adultère (coucher avec la femme d'autrui) et d'inceste (cette femme est l'épouse de son frère). Double interdit et, donc, un cas grave de *mahârim*, (interdits religieux explicites). Par sa prière, l'homme reconnaît

---

[3] Tâdilî (al-), *Tacawwuf (al-) ilâ rijâl al-taṣawwuf*, Rabat, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines, 1984, pp. 213-222 ; Ɛazafî (al-), *Diɛâmat al-yaqîn fî zaɛâmat al-muttaqîn*, Rabat, Maktabatidmat al-Kitâb, 1989.
Il existe d'autres biographies à notre personnage, mais nous avons choisi de prendre en compte les plus anciennes et les plus lues à travers les âges et qui, par conséquent, ont eu une grande influence..

[4] Grans savant et ascète de Ceuta (12ème-13ème siècle) mort dans la bataille de Las Navas de Tolosa en 1212.

[5] *Tacawwuf*, p. 214.

implicitement son forfait. Théoriquement, la loi coranique sur l'adultère devait s'appliquer[6]. Or tel n'était pas le cas.
Apparemment il n'y avait pas de témoin comme l'exige la loi, mais le saint savait. Serait-il alors un témoin ? De quelle nature ? Quel rapport y aurait-il entre le témoignage légal et celui du saint ? Le témoignage légal est oculaire alors que celui du saint ne l'est pas. Ce dernier est révélation, il est un savoir révélé et remplit trois fonctions : témoignage contre le mal (loi), attestation de la sainteté d'Abû Yaεzâ et action civilisatrice (islamisation contre gentilité).
Ce témoignage contre le mal est public. La parole révélée doit résonner publiquement avec sa force de coupure (*tawba*)[7]. Elle ne peut se satisfaire d'un face à face, d'une intimité duelle. Cela relèverait du *waswâs*[8] ou de la diplomatie, deux paroles inauthentiques, conventionnelles, coutumières. L'injonction du saint est conforme à la maxime traditionnelle qui abjure de propager le bien et d'interdire le mal (*amr bil- maεrûf wa nnahy εan al-munkar*).
La force de cette parole injonctive n'est pas subjective au sens psychologique du terme. Ce n'est pas Abû Yaεzâ qui parle, mais la loi qui se déploie malgré lui (hétéonymie). Cette loi est pure force dont il n'est que le prête-voix. Il en résulte que le saint est celui qui ne réprime pas cette force, celui qui s'efface devant son irruption ou qui est balayé, nié par la force de cette parole. Il est une pure caisse de résonance. La parole injonctive le saisit et en fait son esclave fidèle, transi par la force de la parole au point de

---

[6] *Coran*, XXIV/2 : « Vous infligerez à l'homme et à la femme adultères cent coups de fouet. Que la compassion ne vous entrave pas dans l'accomplissement de ce précepte de Dieu, si vous croyez en Dieu et au jugement dernier. Que le supplice ait lieu en présence d'un certain nombre de croyants. », traduction de Kasimirski, Paris, Garnier, 1970, p. 273.
Le droit malékite, selon Abû Zayd al-Qayrawânî du 10ème siècle (*La Risâla*, traduction, notes et avant-propos de Léon Bercher, Alger, Editions populaires de l'armée, 1975, 6ème édition, p. 253) distingue deux cas : celui qui commet l'adultère alors qu'il est marié et celui qui ne l'est pas. Le premier « sera lapidé jusqu'à ce que mort s'ensuive » et le second « recevra cent coups de verges et l'Imam le bannira dans un autre pays où il sera emprisonné durant un an [...] La peine légale de fornication (zinâ) n'est prononcée que s'il y a aveu du coupable, grossesse manifeste, ou témoignage de quatre hommes libres [musulmans], pubères et d'honorabilité testimoniale reconnue, qui attesteront qu'ils ont vu le membre du fornicateur comme le style dans le pot à collyre. »
[7] Le sens religieux et littéral serait « retour à Dieu en renonçant au péché », c'est-à-dire se repentir. Mais le texte ampliphie le sens en visant une véritable conversion, se couper totalement de la gentilité.
[8] A. Bounfour, « Sexe, parole et culpabilité dans le récit coranique de l'origine.», *Studia Islamica* 81, pp. 55-59.

s'effacer devant elle. Le saint est le fidèle rare de la parole injonctive, celui qui s'efface pour son déploiement public au sein des hommes. La preuve de son authenticité, c'est l'aveu du coupable « déguisé » en croyant qui pense son forfait bien caché et insu de tous. La parole injonctive est dévoilement du caché, de ce que l'on croit insu, du mal invisible dont personne ne témoigne. Le transmetteur de ce *khabar* ouvre la chaîne des témoins qui attestent que cette parole a eu lieu et qu'elle s'est faite voix à travers Abû Yaεzâ. Il s'agit d'attester la sainteté de ce dernier, mais aussi la parole civilisatrice, fondatrice de la communauté. Ce n'est pas le saint qui fonde mais la parole. C'est pourquoi la sainteté n'est pas dans le corps du saint, mais dans la remémoration de la parole qui a choisi de se faire entendre par ce corps qui, après tout, est un corps parmi d'autres. Bâtir un mausolée devient alors problématique : un tel monument, peut-il encore catalyser la parole ? Ne risque-t-on pas de faire du cadavre du saint une idole ? Que vénère-t-on ? Le cadavre ou la parole authentique ? Les saints sont multiples mais la parole authentique une. C'est elle qui compte et non le multiple des corps. C'est pourquoi le Coran dit que Muhammad n'est qu'un homme parmi les hommes. La canonisation d'un saint ou d'un prophète ne serait plus ambiguë dès lors que c'est la parole fondamentale qui est recherchée car jamais close. Toujours ouverte, elle peut saisir n'importe quel corps. En témoigner par un *khabar* ou un *hadith*, c'est dire deux choses: (i) s'instituer comme témoin privilégié de cette parole, (ii) témoignage qui fonde la croyance en cette parole et en celui dont elle surgit. Telle est, donc, la fonction essentielle d'un transmetteur de ce genre de récit, mode de transmission calqué sur celui du Hadith.

Le saint est un autre où la voix de l'Autre se fait entendre. Il est le sujet rare de cette vérité qui se présente comme un événement.

2. *LE SAINT, SON MAITRE ET LA VERITE*

Cette hétéronymie est soulignée par le saint lui-même :

> « Puis il dit: « Un jour, il reçut une correspondance de Abû Shuεayb d'Azemmour où il lui dit: « Voile les créatures de Dieu et n'expose pas en public leurs travers. » Il dit : « Par Dieu, si je n'étais pas obligé d'agir ainsi, je n'aurai jamais dénoncé quiconque et j'aurai protégé les créatures de Dieu.»

Si l'on ne perd pas de vue que Abû Yaεzâ est analphabète et monolingue (il ne parle que son dialecte berbère), on comprendra qu'il avait un lecteur-traducteur. Double filtrage du message. Le traducteur lit pour son compte et traduit ensuite pour le compte, du saint. La langue est-elle une question pour le saint? Nullement. Le saint n'est pas ancré dans une langue humaine donnée. Mieux, la parole injonctive n'est pas ancrée dans une langue humaine particulière. La vérité n'est pas monolingue ; elle parle (dans) toutes les langues. Le sujet de cette parole, en tant que corps, en a une : Muhammad avec l'arabe, Jésus avec l'araméen etc. Le saint aussi. Abû: Yaεzâ, en tant qu sujet historique, est berbérophone, mais en tant que sujet de la parole injonctive, sa langue mondaine s'efface. Mieux, y retentit cette parole pour autant que s'efface en elle l'ethnique et le mondain reprouvé *(munkar)* et s'y déploie le réson du connu, le «su» de toute éternité *(maεrûf)*. *La* parole injonctive est entendue universellement dans toutes les langues. C'est pourquoi elle est traduisible sans reste. La langue de la sainteté serait une langue dans les langues, une sorte de langue fondamentale.
Que dit Abû Shuεayb, le maitre de Abû Yaεzâ? Il conseille à son disciple de « voiler » les gens et de ne pas les exposer au regard et à l'ouie des autres, du public. Soit! Voiler, c'est rendre invisibles «des créatures de Dieu et ne pas les exposer en public.» Le maître s'adresse au disciple comme si la parole injonctive est maîtrisable par ce dernier, qu'il a prise sur elle. Pour lui, elle n'est qu'expressivité ou pure subjectivité de son disciple et, par conséquent, ce dernier en est responsable. Il nie l'indépendance de cette parole par rapport à Abû Yaεzâ ainsi que son pouvoir d'assujettir qui elle veut, d'en faire son serviteur. De même, il nie son universalité puisqu'elle est, selon lui, d'essence subjective. Même s'il pense que son disciple peut continuer de dénoncer le mal, il réduit cette parole à ce qu'elle n'est pas : intime, clandestine et sans témoin, une parole mondaine.
En conseillant au saint de ne pas exposer publiquement les défauts de ses ouailles, le maître assimile la parole injonctive à une dénonciation et non à une coupure ; elle équivaut, pour lui, à la parole d'un témoin qui dénonce une infraction. Le maître adopte un ton juridique, moraliste, civique même. En revanche, la parole injonctive ne dénonce pas ; elle opère une coupure qui ne vaut pas pour tel ou tel individu, mais pour tous. La parole fait résonner ce qui distingue, justement, les créatures de Dieu de celles qui ne le sont pas. Elle montre la coupure entre les deux et

ne s'adresse pas à tel ou à tel. Elle est cette coupure fondatrice des créatures de Dieu et elle est indifférente à l'individu. Pour que cette coupure opère, il faut qu'elle soit non seulement visible, mais qu'elle résonne pour tous indépendamment, justement, de la subjectivité voilée de chacun.
Dire devant témoin qu'Untel trompe son frère en couchant avec son épouse n'est pas une dénonciation mais un renvoi à l'Autre en lui. Le dénoncer, c'est aller voir le juge et se constituer témoin. La place du saint n'est pas dans ce registre de discours. Il convoque, par le déploiement de la parole injonctive, l'animal humain devant la coupure qui fera de lui une créature de Dieu. Si cette parole ne le saisit pas, l'animal humain continuera son chemin ; si elle le saisit, il fera retour vers Dieu, vers l'Autre. Ce que le maître nomme dénonciation est, en réalité du point de vue du saint, une confrontation de l'animal humain avec l'authenticité de son humanité et non une comparution devant un juge, fut-il Dieu. Le saint est la présence de l'Autre devant et dedans le sujet et Abû Shuɛayb considère que tous les hommes sont des «créatures de Dieu». La parole injonctive, comme coupure, dit autre chose : que Dieu ait créé les hommes est pour elle une évidence. Ce qui relève des «créatures de Dieu » sont les hommes qui le savent. Comment ? En faisant fond sur sa parole, en assumant la fidélité à cette parole, à la vérité qui y résonne. Par exemple, celle qui les sépare de l'animal qui couche avec sa génitrice, sa soeur etc.
Abû Yaɛzâ se définit comme l'exécutant d'une injonction qui s'impose à 1ui, annihile sa propre volonté d'homme. Cette injonction le coupe de son humanité telle que la société la définit, du moins telle que la définit son maître. Il sait, lui, qu'il n'y peut rien. Cela le dépasse et dépasse toute humanité, fut-elle celle de son maître. La puissance de l'injonction en lui le sépare de son maître plus humain et, par conséquent, méconnaissant cette puissance. Le disciple devient la caisse de résonance privilégiée de l'injonction à laquelle, probablement, le maître n'est pas aussi fidèle qu'il devrait l'être. Exécutant de l'injonction, signifie ceci : être entièrement fidèle à elle, s'effacer et effacer en soi tout ce qui, des stratégies de la conduite et de la parole sociales, peut l'entraver, l'empêcher de se déployer dans sa clarté et sa puissance de coupure. L'injonction de l'Autre est, de ce point de vue, a-sociale comme elle est a-subjective ou, plus précisément, a-psychologique.

D'un point de vue lexicographique le *amr* est un ordre, une injonction, un événement et un destin. S'il en est ainsi, on dira que le saint est l'exécutant d'un ordre, d'une injonction, d'un destin ou d'un événement dont il n'est pas maître. Il en est l'esclave aliéné et son destin est de lui obéir, de lui être fidèle. Ainsi s'agit-il d'un événement et non d'un comportement, un événement valant non pour un moi mais pour tous. S'adressant à tous, il est de l'ordre du monde, des créatures. L'événement les constitue comme créatures de l'Autre. L'injonction est fondatrice d'un ordre symbolique dans le monde des êtres et des phénomènes. La sainteté consiste à abolir l'animal humain pour que cette injonction opère. Le saint est l'opérateur de cette transformation, opérateur passif de l'effectivité de l'injonction fondatrice.

Il est donc faux, du point de vue du texte, de dire que le saint est fondateur et bâtisseur comme semblent le dire les historiens et les anthropologues. I1 n'est qu'un corps-voix trop plein de 1'injonction. Ce n'est pas lui qui opère mais l'injonction elle-même puisque, lui, en tant qu'animal humain social, il aurait préféré ne pas agir ainsi et aurait pris sa place d'être un parmi d'autres. Le saint a une double identité : il est en tant que corps (corps-psychologie-socialité) et en tant qu'injonction pure (la parole injonctive). L'injonction abolit la psychologie et la socialité auxquelles elle se substitue et prend possession du corps dans toute son étendue et dans tout son volume. Le saint, le vrai, est un corps où tout est injonction. Il est cette injonction même faite corps.

Résumons : le saint est l'exécutant passif d'une injonction dont le destinateur est non nommé même si le croyant peut 1'identifier à Allah car le croyant a horreur du vide. Exécutant veut dire : être destitué de son identité psychologique et sociale, être coupé de l'humanité ordinaire et faire don de son corps à l'injonction fondatrice de cette humanité. Le corps saint est le corps de l'homme comme offrande sacrificielle à l'injonction fondatrice de la vérité humaine, une certaine humanité (créatures de Dieu) occultée par les voiles de la psychologue, de la socialité et de la langue polie, mondaine. L'injonction est a-psychologique, a-sociale et a-linguistique. Elle est au fondement de la psychologie, de la socialilé et de la langue en vérité. Non en moralité comme le suggère Abû Shuɛayb à son disciple. C'est pourquoi elle est rare. Sa rareté est exhibée par le texte de manière implicite même si Abû Shuɛayb en est incapable. Il n'a pas été saisi entièrement par

elle. Abû Yaɛzâ est pôle parce que entièrement transi par cette injonction. La pôlarité du saint est un autre nom de cette fidélité à l'injonction fondatrice de l'ordre symbolique de cette humanité.

3. *LE SAINT, LE SAVANT ET LA VERITE*

Un autre autobiographème montre clairement ce qui distingue le saint du jurisconsulte :

> « On lui a dit : «Les savants de Fès le dénoncent parce qu'il touche les seins des femmes et parce qu'il les regarde [dévoilées]» Il répondit : « N'est-il pas permis pour eux que le médecin touche et regarde ces parties du corps par nécessité? Qu'ils me considèrent alors un parmi leurs médecins. Quant à moi, je ne touche les femmes malades que pour les guérir.»[9]

Le saint / les clercs représentent deux régimes de la vérité religieuse. La première est pure injonction utilisant le corps du saint pour son déploiement divin. La seconde est juridique et, par conséquent, se fonde sur le texte de cette parole qui a eu lieu définitivement avec Muhammad. Elle est, aujourd'hui, pur savoir interprétatif d'un texte qui fut parlé une fois pour toutes. Ce qui revient à dire que la parole juridique conteste que Dieu puisse continuer de s'adresser aux hommes après que le Texte ait scellé la prophétie. La parole juridique accuse ainsi le saint d'être un menteur et, surtout, d'enfreindre une loi : la fin de la parole vivante du divin en faisant de la voix d'un homme, non prophète et non arabe de surcroit, le relais de cette parole. Et par là-même, on voit quel est l'enjeu : le fossoyeur du temple est ou le saint ou les clercs. En effet, le saint est perçu comme la ruine du capital symbolique des clers. L'enjeu est donc le savoir vrai et sa nature. La parole du saint n'est pas de l'ordre du savoir qu'on acquiert. Elle saisit brusquement le corps du saint et parle malgré lui. Elle est «savoir insu » de celui qui lui prête sa voix. Un savoir inaccessible, non transmissible[10]. S'il se fait entendre encore une fois, ce n'est pas par un apprentissage ou une accumulation, mais par une ascèse qui n'est pas une garantie d'accès à ce savoir. Elle est une simple préparation du corps à l'accueil de l'injonction qui le saisira ou ne le saisira pas. L'ascèse ne peut forcer cette parole à

---

[9] *Tacawwuf*, pp. 214-215.

[10] La fiction de la *baraka* qui rejaillit sur la descendance me semble très tardive et mériterait une étude historique pour situer son apparition et ses causes.

se manifester. La parole n'est pas déterminable. Son rapport au corps est arbitraire ; elle saisit qui elle veut. Elle est d'une liberté absolue dans le choix des corps par lesquels elle se manifeste. L'ascèse n'est qu'un don offert à la venue possible de la parole laquelle est une potentialité et non une contrainte ou une détermination.
En revanche, la parole juridique est un savoir ; elle est connaissances acquises, accumulées selon un processus d'apprentissage codé et organisé par la société des hommes. C'est pourquoi un *faqih* comme Yûsî distinguera le savoir des clercs de celui des gnostiques[11].

4. *DEUX PAROLES, DEUX LOGIQUES*[12]

On notera que le corps du saint n'est plus un corps humain, c'est-à-dire un corps qui désire jouir des autres corps. Mais le porte-voix du fondement, celui qui rappelle aux corps la loi même de la jouissance, qu'elle n'est pas toute. Ceci est déductible de ce que nous avons dit de la fidélité du saint par rapport à la vérité, du don de soi à cette vérité. Son corps étant la vérité faite chair, le saint ne désire pas, ne peut désirer jouir des autres corps, le sien étant aboli comme sien propre. S'il y avait jouissance, ce serait celle de la vérité. Autrement dit, la vérité maîtriserait le corps du saint pour jouir des autres corps.
La vérité jouirait-elle ?
Dans la logique de la sainteté, l'accusation des clercs énonce une monstruosité : la vérité jouirait-elle du corps des femmes par le toucher et par le regard ? Anthropomorphisme de la vérité ! Défaut que dénonçait, il n'y a pas si longtemps, le mahdi almohade dont le régime était encore en place du temps d'Abû Yaεzâ. La vérité s'est faite chair pour se dire, résonner, se manifester et non pour jouir.
Pour les clercs, le sein et le visage des femmes seraient des zones érogènes. Ce dernier se contemple alors que le premier se caresse. La jouissance des corps est concentrée sur ces deux zones et sur deux sens, la vue et le toucher. Or, la vérité n'est ni les uns ni les autres. Elle est, dans l'expression de sa matérialité, une voix. L'accusation des clercs est non seulement anthropomorphique, mais «fausse», mensongère. La vérité ne voit pas, ne touche pas tel ou tel corps. Elle ne contemple ni ne

---

[11] 11 *Muḥâḍarât (al-)*, Beyrouth, Dâr al-Yarb al-Islâmî, Tome 1, pp. 149-151.
[12] *Tacawwuf*, p. 215.

caresse un corps pour ce qu'il est. Elle passe, elle dit et, par son dire, tranche dans les corps des créatures, dans la société. S'il s'avère qu'elle touche ou qu'elle regarde, c'est une illusion. Le toucher et le regard dont elle use sont des catégories du corps des hommes, fussent-ils clercs. Ces derniers ne se fient qu'à leurs sens et non au sens des sens des corps saints manoeuvrés par la vérité. En effet, si le regard est la source d'une jouissance de l'image et la caresse source d'une jouissance du corps, le regard et la caresse – plutôt la vue et le toucher – du corps saint ont un seul et même but : guérir le corps souffrant.

En refusant cette thérapie, les clercs accepteraient probablement que la guérison ait lieu sans regard ni toucher. Ainsi le corps gardera-t-il ses voiles face à la vérité. Or, la vérité est justement ce qui rend visible, dévoile les corps, leur souffrance et les expose publiquement. Le regard et le toucher des corps par le corps saint ne peuvent être assimilé au regard et à la caresse érotiques parce que, justement, ils les exercent publiquement comme le fait la parole injonctive. Ainsi les clercs s'en remettent-ils à l'apparence et à l'analogie.

L'apparence – regarder et toucher des corps de femmes – fige le geste dans un sens unique (jouir) comme si le corps féminin n'avait que cette fonction-là, comme si le saint jouissait publiquement. L'analogie consiste à identifier le regard concupiscent au regard du saint et la caresse au toucher de ce saint. L'accusation des clercs a donc un double défaut : elle fait confiance au raisonnement analogique et ce raisonnement fait confiance à l'apparence des choses et non à ce qui les anime et les manoeuvre. Les clercs sont donc handicapés pour entendre la vérité des choses et des phénomènes. Il faut qu'ils les voient en chair et en os, vision réaliste. En cela ils ressemblent aux incroyants dénoncés par le Coran lui-même, ceux qui exigeent. des miracles comme condition de leur adhésion à la révélation.

Pour les clercs, le corps de la femme, fut-il malade, est érotique. Le saint ne serait, à leurs yeux, qu'un pervers dont le désir de jouissance n'est pas castré par la souffrance du corps de l'autre. De jouir ainsi, non d'une femme mais d'une multitude de femmes souffrantes, implique que le saint soit une sorte de sexe en érection continuelle, un pénis éternellement bandé et insensible au corps malade dont il jouit.

Cette représentation de la sainteté en dit plus sur les clercs que sur Abû Yaεzâ. En formulant cette accusation, ils prétendent non seulement être les gardiens de la loi orthodoxe (sunna), mais ils

révèlent que seule la leur introduit le sujet dans le processus de castration..

La femme est un objet de jouissance pour l'homme dont la tendance est, donc, de les avoir toutes. Seule la loi des clercs les en dissuade. Cette conception de la femme, de la jouissance et de la loi montre que le *fiqh* voit en l'homme un enfant jamais sevré, dont le désir de jouissance n'est pas limité, castré. Pour les clercs, le saint est un enfant en fusion avec le corps féminin : il en contemple le visage et en caresse le sein sans fin, sans limite.

Formellement, la défense de Abû Yaεzl est un syllogisme : (i) tous les médecins touchent et regardent les parties intimes du corps féminin malade pour le guérir; (ii) je suis un médecin (iii) donc je dois toucher et regarder les parties intimes du corps féminin malade.

Toutefois, ce syllogisme n'est pas universel. Le saint précise qu'il est vrai pour les clercs, du moins la prémisse (i). Quant à (ii), c'est une affirmation du saint. On peut être sceptique quant à la reconnaissance des médecins pour les compétences médicales de Abû Yaεzâ. C'est pourquoi il s'agit d'un pur syllogisme rhétorique.

Il reprochait aux clercs, de manière implicite, comme nous l'avons vu, d'user de l'analogie et de prendre l'apparence des choses pour leur vérité. Que fait-il ici ? N'use-t-il pas d'analogie ? En effet, il réduit la sainteté à une affaire de médecine. La conduite du saint par rapport au corps féminin est identique à celle du médecin par rapport à ce corps. Le corps féminin est le roc sur lequel les discours de la société viennent échouer.

Abû Yaεzâ critique implicitement le discours juridique dont le fondement est le visible transformé, ensuite, par l'analogie.

Que fait-il ? Il mime ce discours, adopte son lexique, raisonne comme un juriste. Son discours prend 1'allure d'une polémique *(munâzara)* entre juristes. Il s'installe ainsi sur le terrain de ses accusateurs. Il se fonde sur le visible et la maladie, valorise le savoir, la médecine. En réalité, le discours du saint est purement rhétorique, juridique et normatif, discours de polémiste mondain. Il est défensif.

Toutefois, les deux questions rhétoriques vont nous permettre de nuancer cette conclusion contradictoire avec la position du saint quant à la vérité. Abû Yaεzâ. s'installe sur le terrain des accusateurs pour y introduire la contradiction. S'il en est ainsi, voici comment il faut reprendre le syllogisme précédent : (i) la maladie rend licite ce qui est apparemment illicite, (ii) je regarde et

touche le corps féminin dans les conditions de (i), donc (iii) on ne peut me le reprocher.
La contradiction est flagrante; le narrateur ne prend pas la peine de la signaler explicitement. Elle va de soi.
On notera que le saint connaît le savoir des clercs, les principes de leur casuistique. Serait-il conforme à ce savoir ? Non, il s'y installe soit (i) dans un but pédagogique où la parole injonctive adopterait l'argumentation cléricale pour se faire entendre soit (ii) dans une position polémique pour faire taire les accusations infondées ou fondées sur les apparences.
Le saint est renseigné sur ce savoir et sur ses «bévues». Pourtant il est, dit-on, analphabète. On n'oubliera pas que le savoir-illettrisme est un schème prophétique ; le *khabar* suivant mettra en exergue ce schème. Serait-ce là un mode d'écriture biographique ? *Un khabar* en appelle un autre comme dans l'association d'idées ; on serait alors devant une écriture associative, non argumentative ou narrative. Quel serait alors le fil ? Un mot ? Un thème ? Mon hypothèse est de dire que dans ce *khabar* c'est un mot absent, le savoir *(ɛilm)* ou plutôt un mot présent-absent dans le terme «clercs».
Serait-ce un miracle que, étant analphabète, le saint puisse contredire les clercs sur le terrain de leur savoir ? D'où lui vient ce savoir ? Une révélation ? A moins que là encore, ce ne soit la parole injonctive qui parle. Toutefois, il utilise «je». A qui renvoie ce «je» ? A Abû Yaɛzâ comme individu ? A la parole injonctive ?

5. *SERVITUDE ET VERITE*

Voici un autre autobiographème qui nous met sur la voie pour répondre à ces questions :

> Abû Yaɛzâ disait : « J'ai servi quarante saints environ pour l'amour de Dieu le Très-Haut. Certains sont partis en errance, d'autres ont résidé parmi les hommes jusqu'à leur mort.»[13]

Rappelons que Abû Yaɛzâ ne fait pas l'unanimité. Il est attaqué par les clercs de Fès sur certaines de ses pratiques et l'on met en doute qu'il ait une filiation, une initiation spirituelle laquelle est, semble-t-il, la condition légitimante de la sainteté.
Le saint semble obligatoirement tenir dans le rappel de son initiation, de sa généalogie spirituelle. Le saint est sommé de les

---

[13] *Tacawwuf*, p. 215.

exhiber souvent. C'est dire la fragilité de son statut. Il serait soumis au doute à tout instant. Et la seule manière de contrecarrer ce doute est de rappeler cette généalogie. L'identité du saint aux yeux des clercs est cette généalogie. Elle le définit comme saint. Abû Yaɛzâ n'y répugne pas. Son rappel de la généalogie commence par le rappel de la servitude.

Servir est le rapport saint-disciple sous le mode maître-esclave. La servitude serait le chemin de 1'initiation. Pourquoi ? Le serf est celui qui, effaçant ce qu'il est, se présente comme pur corps au service des désirs du maître.

Servir, c'est réaliser les désirs de l'autre, le maître. Le serf est saisi par le désir du maître, mû par lui. Il est ce désir même. Il est le corps où le désir de l'autre a été transféré pour qu'il se réalise. Le serf est sommé (parole injonctive) de réaliser ce désir et, par conséquent, efface en lui tout désir propre. La sainteté est un esclavage, une obéissance aveugle à une sommation. Le saint est esclave de la vérité de cette sommation[14].

Conséquence : comme esclave, le saint ne travaille pas au sens propre du terme. Il n'attend pas de salaire; son service n'est pas monnayable, il n'est pas une marchandise. Il n'en produit pas et, par conséquent, ne produit rien. Il appartient corps et âme à son maître dans l'attente de la parole injonctive. Il est sous son joug. Pas d'échange marchand, mais une emprise de la parole injonctive sur le corps du saint, serf de cette parole. La servitude sainte est une emprise totale, absolue de la parole injonctive sur le corps saint. La sainteté est le nom de cette emprise.

Servir quarante saints, est-ce à dire qu'il y a quarante paroles injonctives différentes ? Nullement. Parole Une en des corps multiples. Abû Yaɛzâ est le corps vers lequel convergent les autres ; il est l'un qui compte cette multiplicité. Il n'en est pas l'héritier mais le lieu de transfert de l'injonction qui est Une et Multiple. Elle peut avoir son emprise sur plusieurs corps, mais elle est Une, divine. Elle peut retentir partout ; défier le temps et l'espace, retentir. au même moment dans des lieux différents. La parole injonctive est partout et nulle part, atemporelle et non localisable.

A cela, il faut ajouter que la sainteté n'est pas homogène. Il y a deux catégories de saints : les errants et les sédentaires. Deux

---

14 Comme on l'a vu dans le chapitre 2 (pp. 33-52), la servitude ne concerne ni l'acte d'adhésion ni le processus d'initiation des disciples. La servitude dont il s'agit, ici, est le rapport du corps à la parole injonctive. Le processus d'initiation est la préparation à cette servitude qui, ne l'oublions pas, est une hétéronymie.

modes sociaux d'être de la sainteté : nomadisme et sédentarité. A la multiplicité des corps, il faut ajouter la mobilité et l'iinmobilité. La parole injontive est mobile et immobile. Quoiqu'il en soit, Abû Yaɛzâ est la convergence des deux modes. Il associe le nomadisme et la sédentarité, identification totale à la parole injonctive.
Dans le précédent *khabar,* Abû Yaɛzâ se compare à un médecin parmi la corporation des médecins lesquels sont tolérés par les clercs. Le voici s'identifiant au serviteur de quarante saints. Il est le point de tangence des deux modes de la sainteté. Ce qui confirme bien que le précédent *khabar* est de facture rhétorique. Le saint se met au niveau social des clercs alors que la vérité échappe à cette logique. La vérité est immobile (la sédentarité implique la socialité) et mobile (le nomadisme implique le refus de la société sédentaire). La vérité est fondatrice de socialité, mais elle peut aussi s'en retirer et errer; elle est présence et absence simultanément. Autre manière de rappeler qu'elle est mi-dite.
Abû Yaɛzâ parle selon une logique humaine pour se faire entendre des clercs ; puis i1 précise que ce discours n'est pas adéquat et en prononce un autre, celui de la servitude et non celui du marchand (clerc), celui du don de soi sans rétribution.
Les deux *khabar* s'opposent donc. Le clerc serait un artisan et le saint un saint. L'artisan produit un service et se fait payer; le saint se sacrifie. Ce qu'il fait, si c'est lui qui le fait, c'est au nom de l'Autre. Il produit de l'absolu ou, plus précisément, l'absolu se réalise à travers lui. Et l'absolu n'a pas de prix. Il est pur don. Ce que les hommes donneraient au saint comme offrandes ne lui appartiennent pas. Ils ne les lui donnent pas à lui, mais aux autres à travers lui. A charge pour lui de les redistribuer selon la justice et non selon le droit des clercs. Quant au saint, il n'a besoin de rien. Son corps n'est plus le sien propre ; il est pure parole injonctive.

6. *DIS-MOI CE QUE TU MANGES, JE TE DIRAI SI TU ES UN SAINT*

Mort, on rêva du saint voler dans le firmament[15] comme naguère Gabriel après la première révélation. On lui demanda la raison de ce privilège. Il répondit : « En faisant don de nourriture. »
Si la sainteté est attestée par des miracles, le miracle des miracles serait alors ce don de nourriture. Le saint est le nourricier des créatures de Dieu. Il est leur père nourricier. Il est à la fois

[15] *Idem*, p. 222

nourrice et père. En lui se conjuguent le père et le maternel. Père-mère, le saint se présente comme un être androgyne.
Le corps du saint est transi par la parole injonctive au point que ce corps est une parole faite chair. Quelle ascèse prépare un tel corps ? On ne reviendra pas ici sur le processus d'initiation soufie dans son ensemble. On prélèvera un élément important mis en valeur dans le cas de Abû Yaɛzâ et déjà mis en valeur dans le *khabar* évoqué plus haut et que nous citons dans son intégralité d'autant plus qu'il est la biographie du personnage dans la recension de Tadili :

> (a) Plus d'un m'ont raconté que les gens rendaient visite à Abû Yaɛzâ de toutes les régions. Il les nourrissait chez lui, donnait du fourrage à leurs montures. Les dons lui parvenaient de ses frères en Dieu et il les dépensait pour le bien de ses visiteurs. Les habitants des villages voisins invitaient ces visiteurs et en tiraient de la *baraka*.
> (b) Lorsque Abû Yaɛzâ mourut, on le vit en rêve voler dans le ciel. On lui demanda: « Comment as-tu obtenu cela? » Il répondit: « En faisant don de nourriture. »[16]

Le saint est un père nourricier. On l'a dit. Cette nourriture provient de « ses frères en Dieu ». Sa famille n'est pas une famille de sang. On ne lui connaît aucune de ce genre. En revanche, il a fondé une autre famille dont le « père » est Dieu. Famille spirituelle, certes, mais dont le fondement est, justement, la parole injonctive. L'expression « ses frères en Dieu » signifie la fratrie en parole, liée par la parole injonctive. La parole sainte fait lien (*ḥabl* ou corde selon le Coran). Pour qu'elle soit ainsi, il a fallu que le corps saint s'efface devant elle. La nourriture ainsi remise au saint n'est pas destinée à sa consommation propre, mais à celle des créatures de Dieu. L'effacement du corps devant la puissance de la parole est associé à son effacement devant les nourritures terrestres. Autrement dit, le corps saint ne parle pas, la parole parle en lui ; il ne se nourrit pas, il nourrit les autres corps pour que la parole ait de l'effet sur eux, pour qu'ils s'en nourrissent. Toutefois, pour que le corps saint accueille cette parole comment se nourrit-il lui-même ?
Trois récits seront convoqués. Le premier est présenté comme un miracle; Abû Yaɛzâ est déjà un saint reconnu :

---

[16] *Ibidem*, p. 222.

> Muhammad b. Khâlis al-'Ansârî dit ceci : « J'ai entendu le cheikh Abû al-Ḥasan fils de Muḥammad al-Anṣârî, connu sous le surnom de Ibn al-Sâ'iɣ, dire : « J'étais en visite chez Abû Yaɛzâ. Au moment du coucher dù soleil, je sortis faire mes ablutions en compagnie d'un groupe [de visiteurs] ; nous nous éloignâmes du village [...] et nous nous approchâmes de lui [Abû Yaɛzâ] et le voilà qui se met à manger les boutons du laurier rose. Puis il dit à son traducteur : « Dis à Abû al-Ḥasan : que dites-vous, vous les jurisconsultes, à propos de celui qui mange les boutons du laurier rose ? » Je répondis : « Dis lui qu'ils pensent que celui qui mange les boutons du laurier rose chasse le lion. » [17]

Thèmes récurrents des miracles des saints. Marcher sur l'eau ou voler dans le firmament, se nourrir du laurier rose amer et maîtriser des animaux sauvages sont des motifs connus.
Le second texte relève, lui aussi, du genre miracle mais évoque également l'ascèse, trait essentiel du saint :

> « Plus d'un m'a rapporté que Abû Yaɛzâ s'était rendu à Marrakech après l'année 541. Il fut emprisonné durant quelques jours dans le minaret de la grande mosquée puis on le libéra. Il était muni de_petites boules de farine de glands. Il les mélangeait avec du coquelicot, les moulait et, après avoir accompli la prière du soir, il en prenait un demi-*ratl* pour sa subsistance. Il ne mangeait que des plantes naturelles et ne se nourrissait pas comme les autres. Il offrait à ses visiteurs du miel, de la chair de veau et de poulet[18]. »

Ce texte est important pour caractériser la nourriture du saint. Il mérite qu'on s'y arrête quelque peu. On notera qu'il oppose la nourriture propre au saint à celle qu'il offre à ses visiteurs qui, ne l'oublions pas, sont ses frères en Dieu. Si opposition il y a, les mets eux-mêmes doivent la constituer. En effet, sa frugalité tranche avec la richesse des mets qu'il offre. En analysant les différents mets ainsi énumérés, on notera que les denrées mangées par le saint sont « naturelles » (gland et coquelicot), c'est-à-dire produites par la nature sans l'intervention de l'homme alors que les mets servis aux visiteurs sont produits par l'homme et/ou par son intervention sur la nature. En effet, miel et viande bovine ou volaille sont les produits préparés de l'élevage. Ainsi, le texte présente-t-il deux modes de consommation d'âge différents. Le

---

[17] *Ibid.*, p. 214.
[18] *Ibid.*, p. 219.

saint aurait une consommation de l'âge de la cueillette alors que ses visiteurs seraient des consommateurs de l'âge de l'agriculture. Pour que le corps du saint puisse accueillir la parole injonctive, il faut que ce corps « régresse » jusqu'à l'origine de l'humanité. Le corps saint est celui dont la nourriture est celle des temps adamiques ; il est, de part sa nourriture, une mémoire de l'origine, l'origine de l'humanité. Sa nourriture est le signifiant qui sténographie cette fidélité à l'origine de l'humain. Le saint n'est pas végétarien, à moins que ce mode de nourriture ne soit l'inscription du corps dans la tangence de l'Origine. Le saint n'est pas « naturaliste », à moins que ce naturalisme ne soit la fidélité à l'au-delà ou à l'en deçà du travail humain, c'est-à-dire la fidélité au temps adamique, à l'irruption de l'humain dans l'homme, temps à proximité de son origine primordiale, son lieu originaire d'avant le travail et d'avant la société.
Le corps du saint accueille la parole injonctive pour autant qu'il s'inscrit dans l'interstice du temps adamique et de l'origine primordiale. Sa nourriture est le signifiant de cette inscription tangentielle.
Le troisième évoque, certes, le début de l'ascèse et de l'initiation de Abû Yaɛzâ. Mais il souligne son inscription dans cette fidélité:

> « On raconte qu'au début de sa carrière, il était berger. Les propriétaires chez qui il travaillait lui donnait, chacun à son tour, deux pains par jour. Il en mangeait un seul et faisait don du second à un homme adonné exclusivement à la récitation du Coran dans la mosquée. Un autre homme vint dans cette mosquée et se voua à la récitation du Coran. Il lui réserva le second pain. Il se mit, lui, à manger les plantes naturelles. Lorsqu'il constata qu'elles peuvent supplanter la nourriture, il dit : « Qu'ai-je à me préoccuper de nourriture alors que l'herbe me suffit ?[19] »

Récit de la frugalité mais aussi récit de la conversion de Abû Yaɛzâ laquelle est associée à la récitation du Coran. Notons qu'il y oppose deux mondes : celui des propriétaires, des éleveurs, et celui des récitants du Coran. Les premiers semblent ne pas se soucier des seconds. Le monde, la société et la richesse matérielle n'entendent pas la parole coranique que font résonner les voix des récitants. C'est Abû Yaɛzâ, celui qui ne possède rien, n'a rien d'autre que du pain comme salaire, qui entend cette parole. C'est

---

[19] *Ibid.*, p. 216.

lui qui va nourrir ces corps pour que les voix continuent à se prêter à elle. Déjà, il s'inscrit comme nourricier des corps, prêtes-voix de la parole, voire leur serviteur. Laissons ce thème et revenons à sa nourriture.
En donnant le pain, il lui substitue l'herbe pour sa propre subsistance. Le saint à venir se nourrit comme les bêtes dont il est le berger. En abandonnant le pain, nourriture humaine, il se nourrit d'herbe plus archaïque que le gland (fruit) mais plus proche du coquelicot. La nature produit ce qui suffit à nourrir le corps saint. Pourquoi ? Parce que le corps a trouvé une autre nourriture plus vivifiante, immatérielle, la parole coranique, celle qui appelle les hommes à la remémoration de leur origine. En effet, le Coran ne se désigne-t-il pas lui-même de « souvenir », de « remémoration », d'« anamnèse » (*dhikr*, *dhikrâ*) ? Tout prophète, n'est-il pas celui qui appelle à la remémoration ? En associant la nourriture primitive (l'herbe) à l'écoute de la parole divine, le texte inscrit Abû Yaɛzâ dans ce processus de remémoration de l'origine divine de l'humain. Cette inscription implique un sacrifice au sens fort du terme. Abû Yaɛzâ sacrifie, par un acte de donation, le confort du corps. Il est ainsi projeté dans le temps immémorial de l'humanité à l'écoute de la parole fondatrice de l'Origine. Non pas une purification au sens théologique du terme, mais un dépouillement (*mutajarrid*) qui donne accès à cet espace où l'origine parle entre les hommes et en eux. Il déprend la chair de se croire esprit qui aurait le pouvoir absolu sur la parole alors qu'il n'en est que le lieu. Le corps saint serait à définir comme lieu de la parole. Sa nourriture est le signifiant attestant ce lieu.

7. *Conclusion*

On conclura cette analyse sur deux remarques : l'autobiographie et la caractérisation de la subjectivité sainte.
1. Il n'y a pas d'autobiographie d'Abû Yaɛzâ, mais des bribes de paroles de lui parlant de lui-même insérées dans des biographies du saint. Discours rapporté, donc, comme l'est le discours du prophète de l'islam. Le modèle de cette écriture biographique est le Hadith. Ceci est attesté par le texte et la formation des auteurs. Néanmoins, on peut s'interroger sur l'authenticité de ces citations autobiographiques. Deux arguments empêchent le narrataire d'en douter : la qualité des témoins (voir chapitre 6) et la citation, parfois, de la parole du saint en berbère. Ce dernier motif produit un effet de réel incontestable.

parfois, de la parole du saint en berbère. Ce dernier motif produit un effet de réel incontestable.

2. La subjectivité sainte est fondée sur une sorte d'hétéronymie. Certes, le saint est le porteur de la parole injonctive qui n'est pas sienne, mais provenant d'ailleurs. Mais, cette parole a un statut par rapport aux autres discours de la société concernée. Pour tous elle est perçue comme désordre.

En termes politiques, la parole sainte inquiète l'ordre politique almohade de l'époque qui n'a pas hésité à emprisonner le saint car il craignait l'enracinement social de cette parole née hors de son ordre. C'est à cause de l'autonomie et l'indétermination de la parole sainte que celle-ci est désignée comme désordre. L'essence de l'ordre est l'unanimisme de la parole politico-sociale, celle de la communauté des croyants (*Umma*) encadrée par l'Etat central. Toute autre parole qui ne s'inscrit pas dans cet unanimisme est désordre (*fitna*) et nocive pour la *Umma* et, par conséquent, hors-la-loi. Ceci est d'autant plus fort que l'unanimisme se fonde sur un savoir fondé sur l'interprétation de la parole divine close.

Du point de vue théologique, la parole des clercs se dit fidèle à celle de Dieu dont elle est l'interprète autorisé. Toute autre parole, dont celle du saint est infidélité (*kufr*) et hérésie.

Du point de vue psycho-social, la parole unanime et de l'ordre est une parole de la normalité parce qu'elle est justement fondée sur la maxime orthodoxe du prophète de l'islam : « Ma communauté ne peut être unanime sur une erreur. » Toute parole et tout comportement déviant par rapport à cette unanimité sont, quant à eux, dans l'anormalité : folie ou erreur.

Dans cette problématique unanimiste, le désordre est négatif car il met en danger l'ordre établi. Le saint est figure du désordre dans la mesure où il déclare sa parole non pas anti-ordre mais parce que cette parole est radicalement a-politique, a-religieuse, a-psychologique, a-sociale, a-juridique et a-morale. L'opposant consolide l'ordre mais le saint est au-delà ou en deçà de l'anti-ordre ou, si l'on veut, au-delà ou en deçà du désordre.

Quoiqu'il en soit, on peut conclure dans un lexique plus contemporain que le saint incarne une figure de la vérité qui traverse tous les clivages ou les sous-ensembles de la société indifféremment ; cette vérité peut advenir mais ni la société, ni les gardiens de l'orthodoxie, ni le pouvoir politique, ni même le saint n'en a la maîtrise, et ne peut la prévoir ; elle advient subitement et par hasard. Est appelé saint le sujet qui accueille en lui cette vérité, la proclame, endure pour elle tout ce qui s'oppose à elle.

Autrement dit, tout porteur de vérité est courage et fidélité à ce qu'il porte en lui comme vérité. Enfin, il faut insister que cette vérité s'impose au sujet saint de l'extérieur et emporte sa conviction qui fonde son courage et sa fidélité.
Une telle subjectivité n'est pas si lointaine de la subjectivité contemporaine, mais c'est un autre sujet.

CONCLUSION GENERALE

Au terme de cet ouvrage, il est important de relever trois conclusions essentielles pour l'étude littéraire du récit hagiologique berbère, voire de tout récit hagiologue d'ailleurs.

1. La première conclusion concerne, bien sûr, la fonction du contexte qui produit et consomme ce type de récit. Nous avons dit, dès le début de ce travail, que le contexte aidera à une meilleure lecture de ces textes. Dans quel sens ?

Le contexte extra-textuel (chapitres 2-4) permet de cerner le texte social et rituel de la communauté productrice de ces récits. Ce texte est, incontestablement, un appareil idéologique d'une grande force et d'une puissance incontestable. Il attire, voire subjugue les êtres et les agrège dans une communauté fusionnelle. C'est sur ce fond que peut se construire et se consommer le récit hagiologique car ce fond dispose d'un système littéraire encore plus puissant emprunté au système traditionnel de l'islam : le Coran, bien sûr, le Hadith, la biographie du Prophète, le corpus poétique et théorique du soufisme. Cette tradition donnera l'armature au récit hagiologique berbère par rapport à des genres voisins comme la biographie, l'autobiographie. Le point d'appui essentiel est, bien sûr, de cerner le système discursif fondateur d'un régime de vérité. Nous l'avons trouvé dans le fonctionnement du discours du Hadith qui est fondé, on l'a vu, sur le témoignage[1]. Ce dernier constitue la preuve par excellence. C'est ce qui autorise la communauté fusionnelle à produire des récits de saints et à ce que cette communauté puisse croire en leur vérité.

Une conséquence théorique importante que l'analyse de la littérature berbère ne peut plus ignorer : l'emprise du système littéraire arabo-musulman sur le système berbère au point que l'on peut se demander ce qui peut distinguer le récit hagiologique berbère de celui de l'arabe si l'on excepte la langue et des réminiscences de croyances anciennes. Qui nous dit que cette emprise n'a pas été aussi forte ailleurs ? Nous avons suggéré que la poésie n'échappe pas à cette emprise[2], particulièrement dans sa

---

[1] Rappelons que ce témoignage est construit « rationnellement », c'est-à-dire que le témoin est non seulement contemporain du fait de parole ou d'action, mais il doit être reconnu unanimement comme personnage véridique par une communauté d'hommes véridiques. Tel est le postulat de base.

[2] Voir ici même le chapitre 5 et A. Bounfour, *Introduction à la littérature berbère. 1 La poésie*, Peeters, Paris-Louvain, 1999.

forme. Deux cas se présentent : (i) une emprise par l'intermédiaire de l'arabe dialectal et ses genres littéraires dont le plus populaire est la poésie chantée appelée *melhun* ou le *zajal* en général. C'est le cas de ce qui est dénommé l'*asefru* en Kabylie qui est, en réalité, un tercet dont chaque vers a trois hémistiches, des rimes internes et une rime identique à toutes les fins de vers[3]. Le second cas est une emprise par l'intermédiaire de l'arabe classique : c'est le cas de la traduction des *Hikam* (chapitre 5) mais aussi d'un grand nombre de poèmes didactiques puisqu'ils vont jusqu'à transposer en berbère une métrique arabe classique. Le plus célèbre exemple est Awzal. En effet, l'éditeur en arabe de ce texte du 18ème siècle, écrit à propos de son ouvrage *Baḥr al-dum°ε* qu'il s'agit d'une composition en vers dont le mètre est le *ṭawîl* et de *al-Ḥawḍ* que le mètre est le *rajaz*[4]. Il ajoute, avec admiration, ceci :

> « Le génie de son compositeur apparaît dans sa capacité à appliquer les unités métriques arabes en langue berbère[5]. »

On regrette que cet éditeur n'ait pas scandé un vers au moins pour mieux comprendre en quoi consiste cette transposition géniale. Toutefois, il est facile de la reconstituer. Voici le premier hémistiche du poème *al-Ḥawḍ* :

> *Lbab n ttawḥid as riɣ a gg-is izwur-(i)*
> C'est le chapitre de l'unicité de Dieu qui sera le premier.

Voici maintenant le mètre *rajaz* de la poésie arabe : SSWS/SSWS/SSWS où S est une syllabe fermée ou à voyelle longue et W une syllabe ouverte et à voyelle brève. Or, on sait que le berbère ne dispose pas de l'opposition voyelle brève / voyelle longue. Comment, donc, peut se faire l'application de la métrique arabe au berbère ?
Il n'y a qu'une solution pour retrouver un *rajaz* dans le vers précédent. Il faut le scander comme suit :

> al. bâ.bn.ttaw.ḥî.das.ri.ɣag.gis.'iz.wu.ri

---

[3] Je signale qu'on peut trouver des poèmes avec des vers à deux hémistiches. Je remercie Mme T. Yacine de m'avoir communiqué cette information avec la copie de document à l'appui.

[4] Raḥmani Abdallah, *al-Ḥawd*, 1977, p. 18 et 20.

[5] *Idem*, p. 20.

S S W S S S WS S S W S

Pour retrouver le mètre arabe il faut plusieurs transformations du berbère : (i) remplacer le schwa par la voyelle *a* dans la première syllabe, (ii) imposer des voyelles longues là où c'est nécessaire (syllabes 2 et 5), (iii) introduire la glottale arabe (ʿ) en syllabe 10 et, enfin, (iv) compter la syllabe finale comme S même si, normalement, elle ne l'est pas. En d'autres termes, c'est par ce genre de processus que l'arabisation phonétique du berbère s'est faite chez les clercs et, probablement, chez les autres si l'on estime que le poids de l'élite fait d'elle un modèle dans l'usage de la langue.
Toutefois, prendre la mesure de cette emprise arabe et islamique sur le berbère ne signifie pas que la production berbère n'est qu'un avatar, voire une pâle imitation des oeuvres orientales comme les arabisants classicistes le pensent. Au contraire, cela permet d'abord d'éviter les erreurs de transposition comme celle de la métrique et, par conséquent, de chercher l'originalité propre de cette production (sa métrique propre).
La seconde conséquence théorique importante concerne le rapport de la vérité et de la fiction. On a vu que le régime de vérité passe par un récit de ce qui a eu lieu, attesté par une chaîne de garants reconnus comme véridiques. Le principe d'autorité oblige. La fiction serait tout récit ou tout discours qui ne repose sur aucune autorité. En d'autres termes, vérité et fiction se confondent sauf sur un point : la première s'autorise d'une chaîne de garants, la seconde ne s'autorise que d'elle-même. Ainsi un récit véridique sans garant peut être reçu comme fiction et un récit fictionnel auquel on aurait accolé une chaîne de garants deviendrait un récit véridique[6] alors qu'il n'est qu'une forgerie. C'est pourquoi la légende, au sens général du terme, fiction et réalité historique s'interpénètrent, se contaminent mutuellement et, souvent, se confondent dans les sociétés où le paradigme scientifique moderne n'est pas profondément ancré.

2. La seconde conclusion concerne l'intégration d'éléments pré-textuels dans la lecture des genres littéraires fondés sur un pacte de croyance comme celui décrit au chapitre 6. On les considère comme des éléments participant de l'esthétique et, par

---

[6] On sait d'ailleurs que les Hadith-s apocryphes sont construits selon ce modèle.

conséquent, de la poéticité de ces genres. En effet, le récit hagiologique berbère pose un pacte de croyance qui demande une adhésion de l'auditeur à son dire. Soit ! La lecture doit en tenir compte et le considérer non pas comme élément extérieur au texte, mais en tant que représentant immanent, intratextuel du contexte extérieur global tel qu'il a été décrit dans les chapitres 2 à 4. Le pacte de croyance est ce qui informe intratextuellement du régime de vérité et, par conséquent, de celui de la fiction dans le système littéraire en question. De ce point de vue, il participe de l'esthétique du texte, qu'on soit croyant ou non. Son statut est comparable au statut de la répétition dans la poésie traditionnelle berbère. En effet, l'esthétique de cette dernière consiste à ne pas surprendre l'auditeur / le lecteur, à combler son attente en puisant dans un stock lexical, syntaxique et métaphorique connus au moins des amateurs. La répétion n'y est pas un défaut. Au contraire, c'est l'étrangeté d'un mot, d'une métaphore qui déclenchera la réprobation du public alors que l'attendu, fut-il stéréotypé, le comble. Il en est de même du pacte de croyance : il implique l'adhésion de son auditeur dans la mesure où ce dernier retrouve le discours attendu, celui qui légitime sa croyance que ce que le récit raconte a eu réellement lieu[7]. En d'autres termes, la lecture se fonde sur la croyance en la conformité du discours au réel historique et, par conséquent, la négation de ce que nous appelons la fiction. Intégrer ce paramètre dans la poétique du récit hagiologique et l'analyser comme tel permet de construire le statut de la fiction dans le système littéraire berbère.

En effet, la fiction, telle que l'exhibe le conte merveilleux ou les fables, n'est pas considérée comme un genre sérieux, mais comme un discours déréglé car généralement tenu par de vieilles femmes qui « divaguent » devant des enfants encore « écervelés ». De ce point de vue, la fiction a un statut semblable à celui de la mythologie dans le système platonicien tel que le présente M. Détienne[8]. De plus, les théologiens y voient un discours

---

[7] Ceci évoque ce qu'écrit M. Détienne à propos de la mythologie grecque : Pour entrer et prendre place dans une tradition aurale, un récit, une histoire, une oeuvre de parole quelle qu'elle soit, doit être entendue, c'est-à-dire acceptée par la communauté ou par l'auditoire à qui elle est destinée » (*L'invention de la mythologie*, Gallimard, Paris, 1981, p. 84.

[8] « Mythologues, ils [les vieillards] assument pour la cité entière la fonction secrète et essentielle que les vieilles femmes remplissent spontanément auprès des nourrissons[8]. »., *Op. cit.*, p. 186.

Les vieillards conteurs de mythes s'adressent à des enfants considérés, comme chez les Berbères, d'individus « inachevés. »

mensonger et, par conséquent, à combattre. Les contes merveilleux leur apparaissent des discours sataniques car charmeurs et pleins de passions.
Une des conséquences importante de ce rapport fiction-vérité est qu'elle montre le caractère nomade de ce qui singularise le récit hagiologique, les charismes. En effet, ils traversent allègrement les frontières génériques. On les trouve ainsi dans textes autobiographiques, biographiques, historiques etc. Or, ceci est possible car ces genres sont sous le régime de la vérité traditionnelle.

3. La troisième conclusion concerne le personnage central de tout récit hagiologique berbère. En effet, la sainteté est, certes, fondée sur la *himma* (*cf.* chapitre 3) pour entrer en contact avec le divin, mais il faut rappeler que sa vraie matérialisation consiste dans une parole hétéronymique qui réduit le saint à une simple caisse de résonance de cette parole, qui annihile tout désir subjectif et fait du corps du saint un corps angélique. Le récit hagiologique figure alors un sujet renonçant. A quoi ? Le saint renonce au monde ; il est désintéressé, c'est-à-dire qu'il ne poursuit pas ses intérêts hors vérité. C'est d'ailleurs parce qu'il poursuit la vérité divine qu'il est ainsi. Il est saint parce que saisi par cette vérité et il lui est fidèle. C'est, d'ailleurs, le cas de Abû Yaɛzâ et du maître d'Ilɣ. Toutefois, ce renoncement est ambivalent : d'une part, il est asocial parce que, justement, il se déleste de ses intérêts propres gérés par le jeu social et, d'autre part, il reste un individu singulier indistinct du saint. Ce qui tranche cette ambiguité, c'est le fait que le saint s'inscrive dans une représentation de soi. Tel est toujours le cas puisqu'il y a une initiation pour arriver à cette sainteté ; c'est d'ailleurs ce que fait Abû Yaɛzâ en se dénommant « mangeur de laurier rose » et le maître d'Ilɣ lorsqu'il défend son statut de cheikh. Tous deux se découvrent ayant une représentation de soi. Or, l'existence d'une telle représentation ou de toute représentation reverse le sujet dans le social et exhibe ainsi le désir du saint comme figure d'Abel, c'est-à-dire comme pur désir de soi.

Annexe



GLOSSAIRE DES TERMES ARABES AT BERBERES

Seuls les termes et expressions à contenu moral, religieux ou des catégories littéraires sont retenus dans ce glossaire.

Bibliographie

Cette bibliographie ne recense que les ouvrages fondamentaux consacrés à l'hagiographie à l'exclusion des écrits divers, y compris ceux de la théorie littéraire.

A. Sources

ABU ABDALLAH b. al-Ɛarbî b. Aḥmad al-Ḥasanî al-Darqâwî, *Rasâ'il*, Présentation de Ibn al-Xayyâṭ Abû al-Ɛabbâs Aḥmad b. Muḥammad al-Zugarî al-Ḥasanî et corrections de Abû al-Ɛabbâs Aḥmad b. al-Jilânî al-Ḥasanî al-Amɣârî en 11 Qiɛda 1321 H., Casablanca, Dâr al-Ṭibâɛa al-Ḥadîtha, s.d., 164 p. (Copie de l'édition lithographiée). Une nouvelle édition : *Majmûɛat rasâ'il Mawlây al-Ɛarbî al-Darqâwî al-Ḥasanî (m. 1239 H).*, Ed. Bassâm Muḥammad BARUD, Abû Dhabi, al-Majmaɛ al-Thaqâfî, 1999, 431 p.

BADISI (AL-), *Maqṣad (al-) al-carfî fî awliyâ' al-Rîf*, Rabat, Editions S. Aɛrab, 1988. La traduction française est de G.S. Colin, *Al-Maqsad (Vie des saints du Rif)*, 1928.

BAɛQILI (al-) Muḥammad, *Manâqib*, ms., mm, Rabat, z 3772.

FASI (al-) Moḥammad al-Bacîr, *Qabîlat Bani Zarwâl*, Maṭbaɛat Camâl Ifrîqiya, Rabat, 1962.

FASI (al-) Muḥammad al-Mahdî, *Tuḥfat ahl al-Ṣiddîqiya bi-asânîd al-ṭâ'ifa al-jazûliya wa zarrûqiya*, ms, Bibliothèque générale, Rabat, j 76.

__________, *Rawḍat al-maḥâsin al-zâhiya bi-ma'âthir al-cayx Abî al-Maḥâsin*, ms, Bibliothèque générale, Rabat, j 976.

__________, *Mumtiɛ al-asmâɛ fî dhikr al-Jazûlî wa al-Tabbâɛ wa mâ la-humâ min al-atbâɛ*, lythographié, Fès, 1896.

FASI (al-) Muḥammad al-Ɛarbî, *Mir'ât al-maḥâsin min axbâr al-cayx Abî al-Maḥâsin*, lythographié, Fès, 1906.

FASI (al-) Abd al-Raḥmân, *Ibtihâj al-qulûb bi-xabar al-cayx Abî al-Maḥâsin wa cayxi-h al-Majdhûb*, ms, Bibliothèque générale, Rabat, k 32. Etude et édition critique de Hafida DAZI sous la direction de M. HIJJI, Faculté des lettres et des sciences humaines, Rabat, DES, 2 vol., 1992.

FḍILI (al-) Idrîs, *al-Durar al-bahiyya wa l-jawâhir al-nabawiyya fî l-furûɛ al-ḥasaniyya wa l-ḥusayniyya*, lythographié, 2 vol., Fès, 1896.

FECTÂLÎ (al-) Abd al-Ɛazîz, *Manâhil al-ṣafâ fî axbâr al-mulûk al-curafâ*, al-Maṭbaɛa al-Mahdiya, éd. critique de Abdallah Guennoun, Tétouan, 1964.

HUḌAYGI (al-) Muḥammad, *Ṭabaqât*, al-Maṭbaɛa al-Ɛarabiyya, Casablanca, 2 vol., 1938.

IBN ABI ZARɛ Ali, *al-Daxîra al-sunniyya fî târîx al-dawla al-marîniyya*, Dâr la-Manṣûr, Rabat,

__________, *al-Anîs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭâs fî axbâr mulûk al-Maɣrib wa*

târîx madînat Fâs, lythographié, Fès, 1885-86 ; Dâr al-Manṣûr, Rabat, ; trad. latine par Tornberg, Upsal, 2 vol., 1843-1846 ; trad. A. Beaumier, *Histoire des souverains du Maghreb et Annales de la ville de Fès*, Paris, 1860.

IBN AL-AHMAR Muḥammad al-Ṣaγîr, *Rawḍat al-nisrîn fî dawlat Banî Marîn*, Bibliothèque Royale, Rabat, 1962 ; trad. par G. Bouali et G. Marçais, Paris, 1917.

IBN IBRAHIM Ɛabbâs, *al-Aɛlâm bi-man ḥalla Murrâkuc wa Aγmât min al-aɛlâm*, al-Maṭbaɛa al-Jadîda, Fès, 5 vol. + 5 vol. ms, 1936.

IBN MARYAM Muḥammad, *al-Bustân fî ẓikr al-awliyâ' wa l-ɛulamâ' bi-Tilimsân*, al-Maṭbaɛa al-Thaɛâlibiyya, Alger, 1908 ; trad. F. Provenzali, Alger, 1910.

IBN MU'AQQIT (al-) Muḥammad, *al-Saɛâda al-abadiyya fî al-taɛrîf bi-rijâl al-ḥaḍra al-murrâkuciyya*, lythographié, 2 vol., Fès, 1336 = 1917-18.

IBN AL-QÂḌÎ Aḥmad, *al-Iqtibâs fî man ḥalla min al-aɛlâm madînat Fâs*, lythographié, Fès, 1309 H. = 1891-92 ; éd. par Dâr al-Manṣûr, Rabat, 1974.

__________, *Durrat al-ḥijâl fî asmâ' al-rijâl*, Maṭbaɛat al-Ḥaḍâra al-Ɛarabiyya, Le Caire, 3 vol., 1970 ; éd. Allouche, coll. des textes arabes de l'IHEM, IV et V, Rabat, 1934-1936.

IBN ZAYDAN Abd al-Raḥmân, *Itḥâf aɛlâm al-nâs bi-jamâl axbâr ḥâdirat Maknâs*, al-Maṭbaɛa al-Waṭaniyya, Rabat, 5 vol., 1930.

__________, *al-Ɛizz wa ṣṣawla fî maɛâlim naẓm al-dawla*, Bibliothèque Royale, Rabat, 1963.

IBN AL-ZAYYÂT Yûsuf b. Yaḥuâ al-Tâdilî, *Al-Tacawwuf ilâ rijâl al-taṣawwuf*, Publications de la Faculté des lettres de Rabat, éd. critique de A. Taoufiq, Rabat, 1984.

IBN ƐAJIBA Aḥmad b. Muḥammad, *Iqâẓ al-himam fî carḥ al-ḥikam*, Dâr al-Maɛârif, Le Caire, 1985.

IBN AL-ƐARIF, *Maḥâsin al-majâlis*, text. et trad. par M. Asin Palacios, collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane, II, Paris, 1933.

IBN ƐASKAR Muḥammad, *Dawḥat al-nâcir li-maḥâsin mâ kâna bi-l-Maγrib min macâyix al-qarn al-ɛâcir*, lithographié, Fès, 1309 = 1891-92 ; éd. critique de M. Ḥijji, Rabat, 1977 ; trad. par A. Graulle, Archives Marocaines, vol. IX, Paris, 1913.

IBN ƔAZI Muḥammad, *al-Taɛallul bi-rusûm al-isnâd baɛda ntiqâl ahli al-manzil wa n-nâd*, ms, mm, Rabat, z 3441.

__________, *al-Rawḍ al-hatûn fî axbâr Maknâs al-Zaytûn*, al-Maṭbaɛa al-Malakiyya, Rabat, 1964.

IFRÂNÎ (al-)Muḥammad, *Nuzhat al-ḥâdî bi-axbâr mulûk al-qarn al-ḥâdî*, al-Maṭbaɛa al-Ḥajariyya, Fès, s.d.

__________, *Ṣafwat man intacar min axbâr ṣulaḥa' al-qarn al-ḥâdî ɛacar*, al-Maṭbaɛa al-Ḥajariyya, Fès, s.d.

ILIƔI (al-) Sidi al-Hâjj 'Ali al-Darqâwî, *Asfâ l-mawârid fî tahdîb al-riila al-*

ĥijâziyya li shaykh al-wâlid, Ed. al-Muxṭâr al-Sûsî , Tétouan, 1960 ;
______, *Ɛiqd al-jummân li murîd al-ɛirfân*, Rabat, 1984.
______, *Al-nûr al-mabâî fî rasâ'il wa acɛâr al-shaykh al-Ilîghî*, Ed. Riḍâ Allah Abd al-Wâfî, Casablanca, 1989.
KARRÂSÎ (al-) Muḥammad, *Ɛarûsat al-masâ'il fîmâ li-Banî Waṭṭâs min al-faḍâ'il*, Bibliothèque Royale, Rabat, 1963.
KATTÂNÎ (al-) Abd al-Ḥayy, *Fihris al-fahâris wa al-ithbât wa muɛjam al-maɛâjim wa l-macyaxât wa l-musalsalât*, al-Maṭbaɛa al-Jadîda, Fès, 2 vol., 1927.
KATTÂNÎ (al-) Muḥammad, *Salwat al-anfâs wa muḥâdathat al-akyâs bi-man aqbara min al-ɛulamâ' wa al-ṣulaḥâ' bi-Fâs*, al-Maṭbaɛa al-Ḥajariyya, Fès, 3 vol., 1898.
LAOUST E., *Contes berbères du Maroc*, Paris, Editions Larose, 1949.
MA' AL-ƐAYNAYN, *Qurrat al-ɛaynayn fî karâmât al-šaykh Mâ' al-Ɛaynayn*, manusc. de la Bibliothèque générale de Rabat rédigé par son fils, édité par Mustapha Marabbih Rabbuh.
MAQARRI (al-) Aḥmad, *Azhâr al-riyâḍ fî axbâr Ɛiyâḍ*, Maṭbaɛat Lajnat al-Ta'lîf, Le Caire, 3 vol., 1939-1942.
________, *Rawḍat al-âs al-ɛâṭirat al-anfâs fî dhikr man laqaytu-hu min aɛlâm al-ḥaḍratayn Murrâkuc wa Fâs*, al-Maṭbaɛa al-Malakiyya, Rabat, 1964.
________, *Nafḥ al-ṭîb min γuṣn al-Andalus al-raṭîb*, Maṭbaɛat Dâr Ṣâdir, 8 vol., éd. critique de Iḥsân Ɛabbâs, Beyrouth, 1968.
MAXLUF Muḥammad, *Cajarat al-nûr al-zakiyya fî ṭabaqât al-mâlikiyya*, al-Maṭbaɛa al-Salafiyya, Le Caire, 1930.
NÂʿSIRÎ (al-) Muḥammad al-Makkî, *al-Durar al-muraṣṣaɛa bi-axbâr aɛyân Derɛa*, ms., Bibliothèque générale, Rabat, j88.
QADIRI (al-) Muḥammad, *Nacr al-mathânî li-ahl al-qarn al-ḥâdî ɛacar wa-th-thânî*, lythographié, 2 vol., Fès, 1892 ; éd. critique de M. Ḥijjî et A. Toufiq, 4 vol., Maktabat al-Ṭâlib, Rabat, 1986 ; trad. de A. Graulle, Archives Marocaines, T. XXI, 1913, Michaux-Bellaire, T.XXIV, 1917.
QÂDIRÎ (al-) Abd al-Salâm, *al-Durr al-sunnî fî baɛḍi man bi-Fâs min ahl al-nasab al-ḥasanî*, lythographié, Fès, 1892.
_________, *al-Maqṣad al-aḥmad fî al-taɛrîf bi-sayyidinâ Ibn Abdallah Aḥmad*, lythographié, Fès, 1932.
ROUX, A., "Les aventures extraordinaires de Sidi Ḥmad-u Musa, patron du Tazerwalt", *Hesperis*, 1er et 2ème trimestre, 1952, pp. 75-96.
SÛDÂNÎ (al-) Aḥmad Bâbâ, *Nayl al-ibtihâj bi-taṭrîz al-dîbâj*, Maṭbaɛat al-Maɛâhid, Le Caire, 1932.
SÛSÎ (al-) Mohammamad al-Muxṭâr, *Aṣfâ al-mawârid fî tahdhîb al-riḥla al-ḥijâziyya li al-šaykh al-wâlid*, Tétouan, Maṭbaɛat al-Mahdiyya, s.d.
_______, *al-Tiryâq al-mudâwî fî axbâr al-cayx sayyidî al-Ḥâjj Ɛli al-Sûsî al-Darqâwî*, Tétouan, al-Maṭbaɛa al-Mahdiyya, 1381/1961, 242p. + 29 p.
________, *Munyat al-mutaṭalliɛîn ilâ mâ fî al-zâwiya al-ilγiyya min*

al-munqaṭiεîn,
________, *Sûs al-Ɛâlima*, Imprimerie Fédala, Mohammédia, 1960
______, *al-Maεsûl*, Maṭbaεat al-Jṃiεa, Casablanca, 1961, 20 volumes.
TAMANARTÎ (al-) Abd al-Raḥmân, *al-Fawâ'id al-jumma fî isnâd εulûm al-umma*, ms, Bibliothèque générale, Rabat, d 1420.
YÛSÎ (al-) al-Ḥasan, *al-Muḥâḍarât fî al-adab wa al-luɣa*, Beyrouth, Dâr al-Ɣarb al-Islâmî, éd. M. Hijji et A. al-Carqâwî Iqbâl, 1982.
ZARRÛQ Aḥmad, *Iεânat al-mutawajjih al-miskîn ilâ ṭarîq al-fatḥ wa l-tamkîn*, Prés. et éd. KHASHIM Aḥmad, Lybie/Tunisie, 1980.
__________, *Ɛuddat al-murîd al-ṣâdiq min asbâb al-maqt*, Manuscrit Bibliothèque Générale, Rabat.
__________, *Qawâεid al-taṣawwuf*, Beyrouth, Dâr al-Jîl, 1992.
ƐAFIYYA (al-) Abd al-Qâdir, « Âl Amɣar wa dawru-hum fî al-tawjîh al-rûḥî », *Daεwat al-Ḥaqq*, n° 276, 1989, pp. 72-80.
ƐAZAFÎ (AL-), *Diεâmat al-yaqîn fî ẓaεâmat al-muttaqîn*, Rabat, Maktabat Xidmat al-Kitâb, 1989.
ƔÂZÎ (al-) Najm al-Dîn, *al-Kawâkib al-sâ'ira bi-aεyân al-mi'a al-εâcira*, al-Maṭbaεa al-Amirîkiyya, 3 vol., Beyrouth, 1945.

B. Etudes

ABÛ NASR Jamîl M., *The Tijâniyya, a sufi order in the modern world*, London, Oxford University Press, 1965.
AHMADOUNE Abdelkhalek, « Uṣûl al-tarîqa al-Zarrûqiyya al-šâdiliyya min xilâl *Kitâb al-Dhurra al-Thamîna* li Abî Abdallah al-Kharrûbî », *al-Iḥyâ'*, n° 17, 2001, pp. 223-251
AMROUS Mostafa, *Les confréries religieuses et l'islamisme au Maroc du 19ème au 20ème siècle*, Doctorat de 3ème cycle, Paris X, 1986, dir . Jean Baechler.
BAZHAR Omar, « al-Madrasa al-jištîmiya wa al-timgidšiya : al εalâqât wa l-adwâr », *dans La ville de Tiznit et sa campagne. Histoire, espace et culture*, Agadir, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, 1996, pp. 293-302
BEL Alfred, « Le soufisme en Occident Musulman », *Annales de l'Institut des nétudes orientales*, 1934-1935, pp ; 145-161.
BELLIL R., *Les oasis du Gourara*, Editions Peeters, Paris-Louvain, 1999, 3 vol.
BERQUE Jacques, *L'intérieur du Maghreb*, Paris, Gallimard, 1978.
________, *L'islam au défi*, Paris, Gallimard, 1980.
________, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb. 17ème siècle*, Paris, Sindbad, 1982.
BODIN Marcel, « La Zawiyya de Tamegrout », in *Archives Berbères*, T. III, 1918.
BOUDRARI, « Quand les saints font les villes. Lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du 17ème siècle », *Annales ESC*, mai-juin 1965.

BOUKARI, A., *Al-zâwiyya al-Šarqâwiyya*, Casablanca, 1984.
BOUNFOUR A., « La fiancée de la passion », dans *Cahiers du Centre interdisciplinaire de méthodologie*, II, Bordeaux, Université de Bordeaux 3, s. d., pp. 53-66.
BROWN Kenneth L., *Les gens de Salé. Les Slawis : traditions et chagements de 1830 à 1930*, Casablanca, Eddif, 2001 (Partie II : les oulémas et les soufis).
CASTRIES (de) H., « Les septs patrons de Marrakech », dans *Hesperis*, N° 4, 1924, pp. 245-303.
CHENTOUF T., « Une analyse du chérifisme », *Actes du 3ème congrès d'histoire et de la civilisation du Maghreb*, Alger, Tome I, 1987, pp. 185-196.
CHERIF Hadi, *Târîkh Tûnus*, Tunis, Dâr Srâs li-Nacr, 1980.
CHODKIEWICZ Michel, « Le procès posthume d'Ibn Arabi », dans Frederick de Jong & Bernd Radtke, *Islamic Mysticisme Contested*, Boston / Köln, E.J. Brill, Leiden, 1999, pp. 93-123.
CLARK CRAIG Anthony, *Mediation, Resistance and leadership : Religious authoritie and political processes in Morocco*, Ma. The University of New Brunswich (Canada), 1992.
CORNELL Vincent J., « Faqih versus fakir in marinid Morocco : epistemological dimensions of polemic », dans Frederick de Jong & Bernd Radtke, *Islamic Mysticisme Contested*, Boston / Köln, E.J. Brill, Leiden, 1999, pp. 207-224.
CRAPANZANO Vincent, *La Hamadcha. Une étude d'ethnopsychiatrie marocaine*, Paris, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo, 2000.
DEHBI N., *al-Zâwiyya al-Fâsiyya*, Imprimerie Annajâh al-Jadîda, Casablanca, 2001.
DRAGUE, G., *Esquisses d'histoire religieuse du Maroc*, Paris, J. Peyronnet, 1951.
EL HATIMI Mohamed, - « Saxṣiyyat Muḥammad b. al-Ɛarbi al-Aduzi al-ɛilmiyya min xilâl šarḥi-h li-riḥlati-h », dans *La ville de Tiznit et sa campagne. Histoire, espace et culture*, Agadir, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, 1996, pp. 265-274.
FERHAT Halima et Triki Hamid, « Faux prophètes et mahdi », *Hespéris*, 1988-1989, pp. 5-23.
________, « Hagiographie et religion au Maroc médiéval », *Hespéris*, 1986.
________, « As-sirr al-Maṣûn de Ṭâhir as-Ṣadafî : un itinéraire mystique au 12ème siècle », *Al-Qanṭara. Revista de estudios arabes*, vol. XVI / fasc. 2, Madrid, 1995, pp. 273-288.
________, *Le soufisme et les zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Les Editions Toubkal, Casablanca, 203, 180 p.
GARCIA ARENAL M., « La conjonction du soufisme et du sharifisme au Maroc : le Mahdi comme sauveur », in *Revue d'études du monde méditerranéen*, n° 55-56, 1990, pp. 233-256.

GARDET Louis, *Les hommes de l'islam*, Hachette, Paris, 1977.

GELLNER E., « Pouvoir politique et fonctions religieuses dans l'Islam marocain », in *Les Annales, Economie, Société, Civilisations*, mai-juin 1970.

________,

GOLDZIHER, I, *Mohamed Ibn Toumert et la théologie de l'islam dans le nord de l'Afrique*, Alger, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, 1903.

________, « Le culte des saints chez les musulmans », dans *Sur l'islam. Origines de la théologie musulmane*, Préface de Rémi Brague, Desclée de Brouwer, Paris, 2003, pp. 155-250.

GREEN Arnold H., « A comparative historical analysis of the Ulama and the State in Egypt and Tunisia », *ROMM*, N° 29, 1980, pp. 31-54.

HAMES, Constant, « La filiation généalogique(nasab) dans la société d'Ibn Khaldoun », *L'Homme* N° 102, 1987, pp. 99-118.

HAMMOUDI, Abdallah, « Aspect de la mobilisation à la campagne vue à travers la biographie d'un mahdi mort en 1819. », dans Gellner et Vatin, *Islam et politique au Maghreb*, 1981, pp.

________, « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté, réflexions sur les thèses de Gellner », *Hesperis Tamuda*, vol. XVI, 1974, p. 147-180.

________, *Maîtres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*, Maisonneuve & Larose/ Editions Toubkal, 2001. (Version française de *Master and Disciple. The Cultural Foundation of Marocan Authoritarism*, The University of Chicago Press, 1997.)

________, « Sainteté, pouvoir et société. Tamgrout, 17ème-18ème siècle », *Annales ESc*, mai-août 1980..

IBN KHALDOUN, *La voie et la loi ou le maître et le juriste*, Paris, Sindbad, 1991, trad. René Perez.

JUSTINARD, *Un saint berbère : Sidi Ahmad Ou Mousse*, Paris, 1954.

KABLY Mohamed, « Ḥawla baɛḍ muḍmarât al-*Tacawwuf* », dans *Histoire et hagiographie*, Rabat, Okaz, 1989, pp. 63-80.

________, *Ḥawla târîx al-mujtamaɛ al-maγribî fî al-ɛaṣr al-wasîṭ. Muqaddamât awwaliyya wa qaḍâyâ*, Casablanca, Le Fennec, 1998.

________, *al-Dawla wa al-wilâya wa al-majâl fî al-Maγrib al-wasîṭ*, Casablanca, Toubkal, 1997.

________, « Espace et pouvoir au Maroc à la fin du Moyen Age », dans *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 1988/2-3, pp. 26-37.

________, *Murâjaɛât ḥawla al-mujtamaɛ wa al-taqâfa bi al-Maγrib al-wasîṭ*, Casablanca, Toubkal, 1987

________, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Age (14ème-15ème siècles)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986.

KADDOURI Abdelmajid, *Ibn Abî Maḥallî al-Faqîh al-Thâ'ir wa riḥlatu-h al-Iṣlît al-Khirrîṭ*, Rabat, Manšûrât Ɛukâẓ, 1993.

_______, « Ɛawda ilâ ẓâhirat al-zawâyâ fî maɣrib al-ɛaṣr al-ḥadith », *dans Mélanges offerts au professeur Brahim Boutaleb*, Rabat, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, 2001, pp. 399-409.

KEDDIE Nikki R.(Ed), *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions since 1500*, University of California Press, Berkeley / Los Angeles / London, 1978.

LGHZAOUI Abdelilah, « al-Xiṭâb al-fanṭastîkî fî al-karâma al-ṣûfiyya", *Al-Ghad*, n° 2, 1996, pp. 136-150.

LAROUI Abdallah, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830-1912*, Maspéro, Paris 1977.

LING, Martin, *A Sufi of the Twentith Century*, London, Allen and Unwin, 1971.

MICHAUX-BELLAIRE, M., "La maison d'Ouezzane", dans *Revue du monde musulman*, V, mai 1908.

_______, « Essai sur l'histoire des confréries marocaines », dans *Hesperis*, I, 1921.

_______, « Le Touat et les Chorfas d'Ouazzane », dans *Mémorial H. Basset*, Tome II, Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, T. XVIII, Paris, Geuthner, 1928.

NAJMÎ Abdallah, *Musâhama fî dirâsat al-tañawwuf al-maàribî (16ème-17ème siècles)*, Doctorat de 3ème cycle, Université Mohammed V, Rabat, 1987, dir. Abdellatif Chadli.

_______, « Min târîkh al-taṣawwuf al-maɣribî fî al-qarn al-ɛâcir al-hijrî : al-malammâtiya », Rabat, *Majallat Târîkh al-Maàrib,* N. 1, février 1981, pp.15-57 (repris dans la même revue dans le n° 6, novembre 1995, pp. 5-27 et dans le N° 7-8, mai 1998, pp. 195-219.

ODINOT P ;, « L'importance politique de la confrérie des Derqawa », in *Renseignements coloniaux*, année 1929, pp. 294-297 et 381-383.

PODEUR J., *Textes berbères des Aït Souab. Anti-Atlas, Maroc*, Aix-en-Provence, Edisud / La Boîte à Documents, 1995.

PREMARE (de) A.-L., *Sidi Abd-er-Rahman el Mejdub. Mysticisme populaire, société et pouvoir au Maroc au 16ème siècle*, Paris / Rabat, 1985.

RAJI Khadija, « Le cheikh Sidi Ahmed ou Moussa », dans *La ville de Tiznit et sa campagne. Histoire, espace et culture*, Agadir, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, 1996, pp. 61-72.

ROBERTS Hugh, « De la segmentarité à l'opacité. A propos de Gellner et Bourdieu et les approches théoriques à l'analyse du champ politique algérien », dans *Insaniyat*, N° 19-20, janvier-juin 2003 (Vol. VII, 1-2), pp. 65-96.

ROUX A., « Les aventures extraordinaires de Sidi Ahmad Ibn Mûsâ », in *Hesperis*, n° 39, 1952, pp. 75-96.

SEBTI Abdelahad, *Ville et figures du charisme*, Les Editions Toubkal, Casablanca, 2003, 154 p.

TALBI Mohamed, « Hérésie, acculturation et nationalisme des Berbères Birgwata », *Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbères*, Sned, Alger, 1973, pp. 217-233.

TAOUFIQ Ahmed, « Ṣulaḥâ' wa salâṭîn : dînâmiyat al-sulṭa fî al-Maɣrib qabla al-Ḥimâya », dans *Mélanges offerts au professeur Brahim Boutaleb*, Rabat, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, 2001, pp. 411-422 (lutte entre saint et sultan).

TOZY Mohamed, *Champ et contre-champ politico-religieux au Maroc*, Thèse d'Etat en études politiques, Aix-Marseille, 1984, 437 p.

URVOY Dominique, *Le monde des Ulémạ Andalous : 11ème-12ème siècle*, Genève, 1978.

______, « Structuration du monde des Uléma à Bougie », *Studia Islamica*, XLIII, 1976, pp. 88-107.

ZAYɛUR Ali, *al-Karâma al-ṣûfiyya wa l-usṭûra wa l-ḥulm. Al-qitâɛ al-lâwaɛy fî al-dhât al-ɛarabiyya*, Beyrouth, Dâr al-Andalus, 2ème édition 1984.

ZEKRI Mostafa, *Le Shaykh Sîdî al-Ḥâjj Ɛali al-Dartqâwî al-Ilɣî : un saint marocain du 19ème siècle*, Thèse de doctorat dir. de M. Chodkiewicz, Janvier 1997, 338 p

ZOUANAT Zakia, *Ibn Mashîsh, maître d'al-Shâdhilî*, Casablanca, imprimerie Najâh El-Jadida, 1998.

C. Ouvrages généraux et de référence

BADIOU A., *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Hatier, Paris, 1993.

BASSET R., *Essai sur la littérature des Berbères*, Awal/Ibis Press, Paris, 2001

BROWN Peter, *La société et le sacré dans l'Antiquité classique*, Paris, Seuil, 1985.

DETIENNE M., *L'invention de la mythologie*, Gallimard, Paris, 1981.

DUPRONT Alphonse, *Du sacré. Croisades et pélerinages. Images et langages*, Paris, Editions Gallimard, 1987.

HARUN Abd al-Salâm, *Tahdhîb sîrat Ibn Hicâm*, Beyrouyh, al-Majmaɛ al-Ɛilmî al-Ɛarabî al-Islâmî, s.d .

IBN ABÎ AL-DUNYÂ, *Kitâb al-Manâm*, Edition Leah Kinberg, Leiden, Brill, 1994

TANASÎ (al-) Abû Abdallah, *Naẓm al-durr wa l-ɛiqyân*, édition critique et présentation partielle de Abdelhamid Ḥâjiyât, Alger, al-Mu'assasa al-Waṭaniyya li al-Kitâb, 1984.

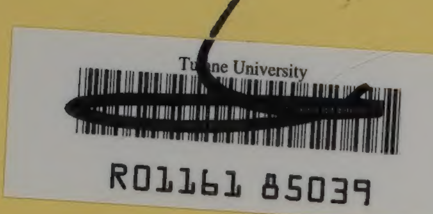
VEYNE Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes* ?, Paris, Seuil, 1983.

D. Divers

BENNOUNA Mehdi, *Héros sans gloire. Echec d'une révolution 1963-1973*, Casablanca, Tarik, 2002.
BASSENNE M., *Aurélie Tedjani, Princesse des sables*, 1925.
BRAHIMI D., *Femmes arabes et soeurs musulmanes*,, Paris, Tierce, 1984.
BENNANI J., *La psychanalyse au pays des saints*, Editions Le Fennec, Casablanca, 1995
CHAKROUN A., *Naẓar fî ciεr al-malḥûn*, Mancûrât al-Multaqâ, Casablanca, 2001.
CLEMENT C. et KAKAR S., *La folle et le saint*, Aux Editions du Seuil, 1993.
CROSNIER E., *Aurélie Picard, 1849-1993, Première française au Sahara,* 1948.
JABIRI M.-A., *Mawâqif*, n° 1, mars 2002.
JIRARI A., *Qaṣîḍa (al-)*, Maktabat al-Ṭâlib, Rabat, s. d.
NAAOUMI Kh., *Le culte de Bouya Omar*, Editions Eddif, Casablanca, 1994.

Table des matières

PRINTED ON PERMANENT PAPER • IMPRIME SUR PAPIER PERMANENT • GEDRUKT OP DUURZAAM PAPIER - ISO 9706
N.V. PEETERS S.A., WAROTSTRAAT 50, B-3020 HERENT


R01161 85039


ISBN 90-429-1587-0
9 789042 915879